في المثال المذكور وما يشبهه بالحقيقة هو امر معلوم الترتب كما ذكرتم وان قيل في العرف

ان هذا سعي لاجل الماء مثلا لكن لو اعتبر في الفكر كون التادي علة غائية بهذا الوجه

لزم ان يخرج مثل هذه الصورة عن الفكر مع انه لا سبيل الى ادراجه في شيء من اقسام

البديهي هذا خلف فلا بد ان يراد بما ذكر ان ايراد بما ذكر في تعريف الفكر كون التادي

علة غاية له بحسب العرف ليشمل مثل هذه الصورة وحينئذ يتم مثل ما ذكره

الدور توقف على ما يتوقف عليه آه بمرتبة متعلق بقوله يتوقف

والمراد من التوقف الاول ايضا التوقف بمرتبة لانه المتبادر عند الاطلاق فيكون المعنى

الدور هو توقف الشيء بمرتبة على ما يتوقف عليه اما بمرتبة او بمراتب فيكون الدور

المصرح توقف الشيء بمرتبة على ما يتوقف عليه بمرتبة والدور المضمر توقف الشيء بمراتب

لا يقال اذا توقف ا على ب وب على ج وج على ا فان المعتبر توقف ا على ب بمرتبة وتوقف

ب على ا بمرتبتين يكون ذلك دورا مضمرا بناء على ان هذا التعريف لان توقف الشيء

اعني ا بمرتبة على ما يتوقف عليه بمرتبتين اعني ب واما اذا اعتبر توقف ا على ج بمراتب

وتوقف ج على ا بمرتبة لم يدخل في تعريف الدور المضمر لانه توقف الشيء بمراتب على ما

يتوقف عليه بمرتبة فلا يكون تعريف الدور المضمر جامعا لانا نقول ليس امرا و نفسه

الا سلسلة واحدة من التوقف يصدق عليه باعتبار اجزائها توقف ا بمرتبة على

ما يتوقف عليه بمراتب وباعتبار اجزائها توقف ا بمراتب على ما يتوقف عليه بمرتبة

فليس هذا

١١٢

كليا وفي كاسب التصور في اكثر المواد ويرد عليه ما ذكره **قوله** على ان البيان قد يقال

البيان في التصديقات ايضا يتم بدون ذلك لان اكتساب التصديق من التصور على تقدير جوازه

يتوقف على التصديق بالمناسبة بين ذلك التصور والتصديق المط ضرورة ان الاكتساب

مطلقا انما يكون من مبادي مناسبة فلا بد له من العلم بالمناسبة المنتهي الحركة الاولى

وتصور الترتيب الاختياري لحصول المطلق اذ لو لم يعلم ان تلك المبادي مناسبة للمط

لا ينقطع الحركة الاولى عندها ولم يكن ترتيبها لاجل حصوله وفيه بحث لانا لا نسلم ان

انقطاع الحركة والترتيب يتوقف على التصديق بالمناسبة لجواز ان ينتهي الحركة الى معلومات

شك في انها مناسبة للمط ويكون مناسبة في الواقع فرتبها للامتحان فيحصل

المط كما ان فاقد الماء قد شك في وجود الماء في موضع فيسعى في ذلك الموضع ويصل الى الماء

لا يقال لا يدخل هذا في تعريف الفكر لان هذا الترتيب ليس لاجل التادي الى المجهول لانه ما لم يعلم

ترتب غاية ما على فعل لا يكون ذلك الفعل لاجل تلك الغاية بل يكون لامر آخر معلوم

الترتيب عليه كالامتحان مثلا او استقرار المجهول لدفع اضطراب النفس

وتحصيل الطمانية لكنه قد يودي الى امر آخر كالماء في المثال المذكور وليس

وذلك الامر كالماء ليس علة غائية لذلك الفعل وان كان فائدة له لانا نقول ما

ذكرتم من انه يعتبر في العلة الغائية كونها معلومة الترتب حتى اذا لا يتصور البعث

النفس بمجرد الشك لتساوي طرفيه فلا يترجح احدهما بالباعثية والعلة الغائية

اخر واما التصديق فانه كثيرا ما يقع بمعنى مفرد وذلك كما سيتضح لك في موضعه في قليل

من الاشياء ومع ذلك فهو في اكثر الامور ناقص دون بل الموقع للتصور في اكثر الاشياء

معان مؤلفة اقول فيه بحث اما اولا فلان هذا الدليل منقوض بافادة المفرد التصور

اذ يجري فيه ما ذكره بعينه من انه ليس حكم وجود هذا المفرد وعدمه داخل في ايقاع

التصور اذ لو كان التصور يقع سواء كان المفرد موجودا او معدوما فليس له مدخل

في ايقاع التصور لانه موقع التصور علة التصور وليس يجوز كون الشيء علة الشيء

في حال عدمه ووجوده فلا يقع بالمفرد كفاية من غير تحصيل وجوده او عدمه في ذاته

او حاله فلا يكون المفرد مؤديا الى التصور من غير اقتران معنى يكون لخبر مع انه

اعترف بالتصور كثيرا ما يقع بمعنى مفرد واما ثانيا فلانا نقول هذا المعنى بحسب وجوده

في الذهن يوقع التصديق وليس وجوده في الذهن امرا معلوما بالفعل منضما اليه

حتى لزم تركبه كما ان المفرد الموقع للتصور بحسب وجوده في الذهن يفيد التصور

وليس وجوده في الذهن امرا معلوما بالفعل منضما اليه فلا يلزم التركيب الموقع للتصور

ولان يكون شيء علة لشيء في حالتي وجوده وعدمه واعلم انه ليس غرض الشيخ

ههنا اقامة الدليل على امتناع اكتساب التصور من التصديق فان المفرد اخص

من التصور بل غرضه ايقاع انه لابد في كتاب التصديق من التاليف كليا وفي

كتاب التصور في اكثر بل غرضه الباب انه لا في كتاب التصديق من التاليف كليا

كليا

فالبديهي عدم احتياج التصور وفي التالي عدم احتياجنا وهما وان كانا متلازمين

لكنهما متغائران فان الاول عبارة عن توقف حصول التصور على نظر والثاني عبارة

عن توقف تحصيلنا اياه عليه **قوله** قال بعض الافاضل في توجيه هذا التفسير حاصله

انه اطلق تجهل واراد الفرد الكامل اعني المحوج الى النظر بناء على ادعاء ان غير

المحوج ليس جهلا ولم يرحان هذا القيد اعني المحوج مقصود ههنا او منوي لرد

عليه ان المقصود سعي المذكور ولا يخفى ركاكته ولعله لاجل هذه الدقة الدقيقة قال

فليتامل **قوله** فان تم تم الكلام والكلام فيه نظر لان الدليل يتم على تقدير انتفاء اكتساب

التصورات من التصديقات وبالعكس سواء كان ممتنعا او لا اذ على تقدير انتفائه يكون

حصول التصورات او التصديقات بطريق الحدس او الضرورة قطعا واعلم انه لم يقم برهان على

امتناع اكتساب التصور من التصديق وبالعكس وان لم يطلع على ذلك الاكتساب قال الشيخ

في الشفاء في اول فصل موضوع المنطق ليس يمكن ان ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد

الى تصور شيء فان ذلك المعنى ليس وجوده وعدمه حكما واحدا في ايقاع ذلك التصور فانه

وان كان التصور يقع سواء فرض المعنى موجودا او معدوما وليس المعنى مدخل في ايقاع

التصديق بوجه لان موقع التصور هو علة التصور وليس يجوز ان يكون شيء علة لشيء في حاله

حالتي وجوده وعدمه فلا يقع بالمفرد كفاية من غير تحصيل وجوده او عدمه في ذاته او في

فلا يكون مؤديا الى التصور بغير شيء اذا قرنت بالمعنى وجودا او عدما فقد اضفت اليه معنى

الناقض كما لا يخفى بل عليه اثبات ان العلم الشخصي يمكن حصوله بالنظر وبدونه وقد
ذلك خرط القتاد ولو قيل النظري ما حصل بالفكر والبديهي ما حصل بدونه لم يتوجه السؤال
قوله فلا اشكال في تعريف البديهي والنظري من التصور اقول بل فيه ايض اشكال لان
الامور التنبيه التي لا يعقل الا بعد تعقل اطرافها كالنسبة الحكمية التي يلتبس بها قد
يكون غير محتاجة الى النظر واطرافها محتاجة اليه فان قلت يمكن التزام كون تلك الامور
نظرية ولا يلزم منه التزام شيء من القواعد بخلاف التصديقات المذكوره فانه لو التزم
نظريتها يلزم ان يكون التص مكتسبا من القول الشارح وهو خلاف قواعدهم قلت
يلزم من الاول ايض ان يكون النظري مكتسبا من غير حده ورسمه بل من احد اطرافه
او رسمها وذلك ايض خلاف قواعدهم قوله واذا جعل التصديق عبارة عن المجموع
كما هو مذهب الامام قوي الاشكال قد يتوهم لا اشكال على مذهب الامام اذ التصورات
كلها بديهية عنده وانت خبير بان غرض المحقق قدس سره انه اذا جعل التص عبارة عن
المجموع كما هو مذهب الامام يقوى الاشكال على الامام فحاصل كلامه انه لو اخذ
بما ذهب اليه الامام في تركيب التص فقط قوي الاشكال على انه يمكن ان يتوهم يقوى الاشكال
على الامام ايض لبطلان ما زعم من بداهة التصورات فاذا التزم فيما ذهب اليه
قوي الاشكال عليه ايض قوله ليس عليه جميع التصورات بديهيا والا لما احتجنا اليه
نظر فيه بحث لان معنى البديهي ما لا يحتاج الى نظر فيتحد المقدم والتالي والجواب ان المعتبر

في البديهي

بل يكون الجواب ان شرط الحكم وتصور المقارنة هف بل يكون الجواب ان شرط
الحكم هو ذات التصور المقارن له ووصف المقارنة خارج عنه لئلا يلزم الدور والتقدم
على ذاته القائم مركبا من التصورات المقارنة للحكم قال الشارح وهو الذي لا يتوقف حصوله
على نظر الخ فيه بحث لان جميع العلوم يحصل لصاحب القوة القدسية بلا نظر كما
صرحوا به واذا امكن حصوله بلا نظر لم يصدق عليه انه يتوقف على النظر فيلزم ان لا
يكون شيء من العلوم نظريا والجواب ان البداهة والنظرية يختلفان بحسب الاشخاص
بل بحسب اوقات شخص واحد وتلك العلوم وان لم يتوقف على النظر بالنسبة الى صاحب
القوة القدسية فيكون بديهية لم يتوقف عليه بالنسبة فاقد تلك القوة فيكون نظرية
بالقياس اليه فان قلت ما من شخص الا ويمكن وجود القوة القدسية له فلا يتوقف
على النظر بالنسبة اليه لامكان حصوله بدونه قلت المقدمة ممنوعة ولئن سلم فذلك
العلم بالنسبة الى الفاقد بشرط الفقد متوقف على النظر فيكون نظرية بالنسبة
اليه وان كان بديهية بالقياس الى ذاته ويلزم من هذا ان يكون النظريات التي هي
في غاية الخفاء بديهية بالنظر الى ذلك كل فرد من افراد الانسان والنخ عن بعد ولا سهل
في الجواب ان يقال البداهة والكسبية صفتان للعلم بالذات وللمعلوم بالعرض والعلم
الحاصل موقوف على النظر وهو مغاير للعلم الحاصل بدونه بالشخص فليس علم واحد
بالشخص يمكن حصوله تارة بالنظر واخرى بغيره ليرد النقض ومجرد المنع لا يكفي

فى قولك الانسان من حيث هو والماهية لا بشرط شىء فانه ليس شىء منهما لغوا لافادته دفع
ذلك التوهم والجواب ان الذهن الانسان لا ينساق فى مقام التقسيم الا الى المطلق فلا حاجة
فى ذلك المقام الى دفع ذلك التوهم ولذلك لم يتعارف فيما بين القوم بيان الاطلاق
فى ذكر الاقسام قوله انما يظهر فى كلامهم قيل لا فرق بين الكلامين من حيث انه
احد المعنيين فى كل منهما معلوم من اللفظ والاخر من الخارج بل كلام المص اظهر فى
الاشتراك لان اطلاق التصور على المعنى الاخص اشهر والاولى ان يق فى وجه الا
انه لا مدخل للاشتراك فى دفعه تقييد المص بل يتم دفعه بان اللازم عدم اعتبار التصور
فقط فى التصور لا التصور مطلقا سواء كان لفظ التصور مشتركا او لا واخر كلام
المحشى مشعر بذلك حيث قال وبهذا الاشتراك يندفع هذا الاعتراضان انتهى قوله لان
الحكم لم يعرضه هذا مشعر بان معنى الحكم عدم عروضه وح يندفع السؤال عن اصله
اذ لا يتوهم المناقضة بين الحكم وعدم عروضه اص ولا يعدان متناقضين قطعا نعم
لو اريد بعدم الحكم سلب الحكم حتى يكون هو معنى التصور فقط هو التصور الذى
ليس بحكم لتوجه السؤال بناء على ان الحكم وسلبه مما يعدان متناقضين ظاهرا كما ذكره
المحشى فى غير هذا الموضع ويكون الجواب ما ذكره ولعلم انه لو كان معنى عدم الحكم
عدم مقارنته مطلقا لم يتم الجواب الذى اورده قدس سره اذ يلزم ح ان يكون
مشروطا بتصور لا يقارنه والتصديق على راى الامام مركب من الحكم وتصور لا يقارنه هف

بل

مذهب الامام فی ترکیب التصدیق لا بان یفعل کما فعله المصنف من تقسیم الی التصورین
وجعل التصدیق عبارة عن مجموع القسم الثانی مع الحکم فالظاهر ان المص تبع الامام فی ترکیب التصدیق
وکون الحکم فعلا واما ما ادعاه المحشی من بطلان عدم کون التصدیق قسما من العلم بل من
انه قسیم من امر اخر مقارن له ثم عندهم بل هو صریح مذهبهم فظهر انطباق کلام المص
علی مذهب الامام واما النقض بالتصورات فیمکن دفعه بان مراده مجموع التصورات
المعروضة للحکم ابتداء او بواسطة مع الحکم او جمیع التصورات الحاصلة مع الحکم والحکم
او ان مراده بالقسم الثانی جمیع التصورات التی یصاحبها الحکم وبالمجموع مجموع القسم
الثانی والحکم وهذا وان کان فیه تکلف لکنه لا یبعد کل البعد **قوله** قیل یتجه علی کلام
المص الخ ظ عبارة المص ان التصور فقط هو المقید بعدم الحکم کیف لا وقد اعترف
بانه لو حمل علی المعنی الاول لزم ان یکون فقط لغوا واذا ارید المقید لم یتجه السؤال المتجه
علی تقسیم القوم اذ مراده علی انه یلزم عدم اعتبار فقط فی التصدیق ولا یلزم ذلک علی تقسیم
المص نعم یلزم عدم اعتبار التصدیق فقط فی التصدیق مع انه سیبین ان المعتبر فیه هو التصور فقط
وهذا السؤال غیر ما یتجه علی عبارة القوم کما لا یخفی فانه لا یندفع بالجواب المذکور بل یرد علی
الجواب المذکور فالاولی ان یحمل الجواب علی دفع الاعتراض عن التقسیم المشهور وحاصل
ان هذا الاعتراض لا یتجه علی تقسیم المصنف ویتجه علی تقسیم القوم **قوله** ولزوم ایضا ان یکون
لفظ فقط لغوا فیه مناقشة لانه یکون لبیان الاطلاق ودفع توهم ارادة فرد منه کما فی

اذ لو كان منشاء وهمهم كون تلك الالفاظ بحسب معانيها الاصطلاحية متقدمة

فالعلم والتصور دايما كذلك مع انهم لم يتوهموا كونهما فعلا ومثل ذلك بعيد عن العقلا

فضلا عن الفضلا ولو كان منشا الوهم كونها بحسب معانيها اللغوية دالة على ما هو

مقولة الفعل فذلك ابعد ابناء الاحكام اللغوية مع الاغماض عن المعاني الاصطلاحية

بعيد جدا عن العلماء والظاهر ان منشاء وهمهم انهم وجدوا في التصديق امرا زايدا على التصور

هو اطمينان النفس واعترافها فحسبوا ان ذلك الامر الزايد هو فعل صادر عن النفس

حتى يكون التصور الساذج المتعلق بالنسبة خاليا عن هذا الفعل وهذا الفعل

امرا زايدا منضما اليه والتحقيق انه ليس هناك الا ادراك مخصوص يستتبع اثارا مخصوصة

مخصوصة مهمة وليس للنفس ههنا فعل بل قبول كيف والاثار المذكوره من جنس

الانقياد والقبول ولا ترجع الى فعل اصلا كما يشهد به الوجدان الصحيح قوله اما ان يكون

ادراكا لان النسبة واقعة الخ الاولى ان يق اما اذعانا لان النسبة الخ كما سبق

التنبيه عليه قوله واذا اردت تقسيمه على مذهب الامام فقد يورد عليه ان الامام

جعل الحكم فعلا فلا يصح هذا التقسيم على مذهبه ويجاب بان مراده انه على مذهب

الامام في تركيب التصديق من الاربعة لا في تمام مذهبه قوله وان كان عبارة عن المجموع المركب

الخ لا يخفى ان من ذهب الى ان الحكم فعل لا يمكن تقسيم الى التصور والتصديق

بل انما تقسيم العلم الى التصور المقارن للحكم والغير المقارن له ومن ذهب مع ذلك الى

مذهب

قال

امر اخر هو مورد للحكم دون صورة الجزم اذ ليس هناك تجويز الطرفين فلا يظهر
فيها الادراك المتوسط ظهورا تاما فو بما يقال ليس بعد تصور الطرفين الا الادراك
البسيط بالحكم لا يقال الحكم ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها فيتوقف على ادراك
النسبة لان هذا التفسير يتوقف على ثبوت المغايرة ثم ان هذا تنبيه فلا يرد انه لا يلزم
من ثبوته في الصورتين ثبوته في الجميع واعلم ان اثبات هذا الادراك في النص من مخترعات
المتاخرين واما القدماء فليس عندهم بعد تصور الطرفين الا ادراك النسبة التامة
الخبرية على وجه الاذعان وفي صورة الشك لم يدرك تلك النسبة بهذا الوجه بل تصورت
فيها هو متصور في صورة الشك هو مما يذعن في التصور والفرق بين التصور و
التصديق بحسب النوع كما يشهد به الوجدان والتصور امر لا حجر فيه يتعلق بكل شيء
واما التصديق فلا يتعلق الا بالنسبة التامة الخبرية ومن هذا يعلم ان ما ذكره في تعريف
النص من انه ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها غير سديد والصحيح ان يقال هو الاذعان
بوقوع النسبة اولا وقوعها فتامل قوله توهموا ان الحكم فعل من افعال النفس الخ
لا انفعال فكيف يصفونه بالبداهة والكسب والافعال لا يتصف بهما لان عدم اتصاف
الافعال بهما مطلقا ممنوع عندهم اذ لا مانع من ان يصطلح احد على ان بعض الافعال النفسانية
كسبي لكونه مسبوقا بترتيب المعلومات متوقفا عليه وبعضها بديهي لعدم توقفه عليه
قوله بناء على ان الالفاظ التي يعبر بها عن الحكم الخ هذا البناء لا يخلو عن بعد اذ لو

بين الموضوع والمحمول ليس بمجرد التقدم والتاخر في الملاحظة بل بانه وضع وحكم بوجود شيئا اخر اي اتحاده معه نعم لو كان الحكم في الحملية بالاتحاد بين الموضوع والمحمول من من غير تعين المتحد والمتحد معه لم يتصور الفرق بينهما الا بالتقدم والتاخر ولو كان كذلك لم يكن بين القضية وعكسها فرق بحسب المعنى كما ان المنفصلة العنادية لما كان معناها المعاندة بين الجزئين لم يعتبر لها عكس اذ لا فرق بينها وبين عكسها الا بحسب وضع الطرفين وترتيبهما قوله وكذلك من الظن وقوع النسبة وتوهم عدم وقوعها ههنا بحث وهو ان الغرض هو بيان مغايرة ادراك النسبة الحكمية للحكم المطلق بمعنى انه ادراك زائد على الحكم الايجابي في الايجاب والسلبي في السلب وصورة الوهم لا يدل عليه بل يدل على مغايرته لكل من الحكمين بخصوصه ولا يلزم منه مغايرته للحكم المطلق وذلك امر ظاهر لا يذهب الوهم الى خلافه لظهور ان الايجاب يتخلف عن ادراك النسبة في صورة السلب والسلب في صورة الايجاب فلا حاجة الى البيان على التنزل فلا وجه لتخصيص بيانه بصورة الوهم وفيصل الكلام ان الغرض التنبيه على ان ههنا ادراكا اخر متوسطا بين ادراك الطرفين والادراك المسمى بالحكم وذلك انما يظهر غاية الظهور في صورة الشك والوهم لان النفس قد ادركت فيهما امرا مغايرا للطرفين ضرورة انه بعد ادراك الطرفين ليس شاكا ولا متوهما ما لم يحصل له ذلك الادراك الثالث وهي في هذا الحال تجوز كل من طرفي الحكم اما مع ترجيح او بدونه فيظهر ان ههنا ادراك

امرا اخر

فضلا عن فاضل بل الحق ما يأتيك وهو بحق يحق ويهدي السبيل اعلم ان التقسيم ضم المختص
الى المفهوم فالمقسم هو المشترك المضموم الى المختص والقسم هو المشترك المقيد بالمختص
وح تقول التقسيم يدل على الترادف اذ لو كانا متباينين او اعم او اخص لتغايرا فلم يكن المختص
مضموما الى العلم فيبقى العلم بلا اقسام فالقسمان مقسم فان قلت لم لا يجوز ان يكون المراد
بالتصور ههنا هو العلم وان كان مساويا له المراد فالتعبير باحد المتساويين عن الاخر
بعلاقة التلازم فلا يلزم الترادف لقيام هذا الاحتمال قلت ذلك في غاية البعد والبعض
بمقصودنا اذ ليس المراد انه يدل دلالة قطعية لا يتطرق اليها احتمال بل الظنية على ما هو
شأن دلالة الالفاظ فان التعريف ايض لا يدل دلالة قطعية قوله ولهذا التنبيه
فائده ستظهر عن قريب في الجواب عن الاعتراض على التقسيم المشهور ومن العجب ما قيل
من جواز استعمال اللفظ المشترك في التعريف بل ليس بعجيب قوله تا خراد ذاك مفهوم
الكاتب الخ تحقيق ذلك يستدعي تمهيد مقدمة هي ان الحكم في القضية الحملية الموجبة
انما هو باتحاد الموضوع بالمحمول وهذا وان كان مستلزما لاتحاد المحمول بالموضوع
ايض لكنه مغاير له بحسب المفهوم فالموضوع هو ما حكم باتحاده بامر اخر وذلك هو
المحمول سواء قدم او اخر بشرط الى ذلك ملاحظة قولك زيد قائم است وقائم است
زيد فان الموضوع في كلتا الصورتين هو زيد لانك حكمت فيهما باتحاد زيد بالقائم
ولو اردت ان تجعل القائم موضوعا قلت قائم زيد است وزيد است قائم فالفرق بين

واحد من العدول والتاخير وان حمل السؤال عن فائدة هذا الوضع المحكي [المعين] اعني تقدم
تقسيم العلم وتوسيط تعريف المراد في بين القسمين مع انه تعريفه بعينه [يده] فكما لا في
في توسيط تعريف مادفه فالتنبيه الاول جواب سؤال كان العلم معلوما بهذا التعر [يف]
او بوجه اخر والتنبيه الثاني جواب على تقدير ان يكون معلوما بذلك التفسير وح يظهر
وجه اومن غير تكلف فان قلت التنبيهان حاصلان على تقدير تاخير تعريف التصور عن
عن القسمين فلا مدخل فيه للتوسط قلت المناسب ان يبادر الى تفسير اللفظ المبهم
في اول ما يذكر فافهم قوله قلت الحال على ما ذكرت قد يقال ليس الحال على ما ذكرت لان
تقسيم العلم الى التصور فقط وتصور معه حكم يدل على ان معنى التصور انه مشترك بين
القسمين فيدل على شمول التصور واما المراد فكلا بل يحتمل المساواة والاعم بل الاخصية
بحسب المفهوم مع المساواة في الصدق ودبما يجاب بانه لما قسم العلم الى التصور معه حكم
والى تصور ليس معه حكم وعلم ان تمام ماهية كل قسم انما امتاز عن تمام مهية الاخر بالحكم
وعدمه علم منه ان تمام المشترك بينهما هو التصور ومعلوم ان العلم تمام المشترك
بينهما فيكونان مترادفين ضرورة امتناع اجتماع تمامي المشترك على معنيين ولا يخفى
على من له ادنى مسكة مما يلوح عليه لان العلم بان تمام مهية كل قسم انما امتاز عن الاخر
بالحكم وعدمه قم ولو سلم فالعلم بان التصور تمام المشترك بينهما مم لجواز ان كونه شيئا اخر
اخص منه ولو سلم فالعلم بان العلم تمام المشترك عم ولعمري انه عجيب من اوسط الطلاب
فضل اعني فاضل

الشروع اوثوقان تحصيل العلم يتوقف على تصوره او على تصور اجزائه واحدا بعد واحد وكذا على التصديق بغايته او بغايات اجزائه كذلك فاختيارهم ذكر رسم العلم وغايته لانه الذي يمكن ان يذكر لتعذر تفصيل المسائل وغاياتها مع تادى الواجب بذلك

قوله واما الاعتقاد بما هو فائدته الخ ظاهر المساق يدل على ان الاخيرين لا دخل لهما فى البصيرة بل فائدتهما امر اخرى وقد صرح فى حاشية المطالع بخلافه ويمكن التوفيق بحمل كلامه هنا على التفنن وبيان جهة افادة البصيرة فى الاخرين لخفائها قوله عما يعن عينا اما عرفا او فى نظره كما مر فى قوله لكان طلبا عبثا قوله وليزداد الخ يمكن جعل فائدة اخرى وجعله اشارة الى التحرز عن العبث فى نظره لانه ملزومه والاول انسب بالعبارة

قوله لجواز ان يكون رسم شئ اخر دون غايته لا يخفى ان الغرض وجه تقديمه على هذا الرسم الخاص فلا يناسبه ذلك ويمكن توجيهه بان مقصوده ان بيان الحاجة متعين ابتداء ومستلزم للرسم والرسم ليس بمتعين ابتداء وكذلك لا يستلزمه فتقديم الاول اولى لكونه بمنزلة الاصل المتعين للرسم والمحصل فافهم ذلك قوله قلت الفائدة فى التنبيه الخ ان حمل السؤال على شيئين فائدة تاخير التعريف عن التقسيم وفائدة العدول الى التعريف المرادف مع ان تعريفه بالحقيقة تعريفه فالتنبيه الاول جواب للاول والثانى للثانى او على مجموعهما لم يتم الجواب فلو ابدل الواو فى قوله والتنبيه لكان اظهر فى المقصود غير محتاج الى التوجيه مثل الحمل على منع الخلو دون الجمع او جعل قوله ذلك اشارة الى كل

فى نفس الامر اذ لو لم يعلم الغاية فاما ان لا يعلم اصلا فيمتنع الشروع واما ان يعلم
غاية اخرى غير مترتبة فى نفس الامر وح فان كانت المرتبة فى نفس الامر يقا ومشقة
ففيه كان سعيه عبثا فى نظره وان لم يكن عبثا عرفا وعقلا والا لكان سعيه عرفا وعلى
التقدير الثلث لا يتحقق الشروع على البصيرة فلابد من العلم بالغاية المترتبة فى الواقع
لئلا يمتنع الشروع فيه ولا يكون السعى عبثا لا فى نظره ولا عرفا وانما لم يتعرض الشارح للشق
الاول لظهور بطلانه وكذا لم يتعرض المحشى للعبث الحقيقى اعنى الغاية المشوقة الغير
الفكرية مع انه على تقدير العلم بالغاية الغير المرتبة ربما لا يكون له غاية فكرية لان الكلام
فى العلم وليس فى جنسه ذلك قوله واعلم ان الواجب على الشارع الخ هذا انما يتم اذا
جعل الشروع فى العلم الشروع فى الجزء مطلقا شروعا فى الكل لو ورد انه قد يتصور
مسئلة مسئلة ويحصلها من دون تصور العلم والتص بغايته كما سبق وح يكون
تناقضا فى العلم بلا تصوره والتصديق بغائيته واذا اعتبر هذا القيد اندفع الايراد
لكن يبقى انه يلزم ح انه يمكن تحصيل العلم بدون الشروع فيه والحاصل انه لو لم يعتبر
هذا القيد لم يتم قوله ان الواجب على الشارع فى العلم تصوره والتصديق بغايته وان
اعتبر لم يتوقف التحصيل على الشروع على الوجهين لا يتم الاحتياج فى تحصيل العلم الى
تصوره والتص بغايته الا ان يق ليس المدعى هنا الا توقف الشروع فى العلم عليهما
والمدعى توقف التحصيل فيندفع الايراد ويؤيده انهم يعبرون عن المقدمة هنهنا بمقدمة

التقادير وصح

قال

الشروع

وذو الغاية مطلا لاجله ومتوجها اليه ثانيا لجوازه فيها يستلزم جوازه فيه بالاولى

والثاني باطل لقيام الدلالة ولانهم صرحوا في مباحث النفس الفلكية بخلافه حيث

اثبتوا للفلك نفسا منطبعة لانا نقول اما جدلا فالملازمة ممنوعة وقوله بطريق

الاولى كلام خطابي لا يجري اذ البرهان قام على عدم الاكتفاء في المطلوب بالتبع دون المطلوب

بالذات واما تحقيقا فهو ان العلم بانحصاره في فرد ان كان بانحصاره في هذا المفهوم

اعني فردا ما لا بعينه فهو ايضا كلي والعلم به على هذا الوجه لا يخصص فردا بعينه

وان كان بانحصاره في ذلك الفرد بعينه ففيه العلم بذلك الفرد بعينه وهو المطلوب

فتامل قوله ولا بد ان يكون تلك الفائدة معتدا بها دبما تقول هذه المقدمة مستدركة

في المقصود وهو وجه توقف الشروع على ما هو الغرض من العلم اعني الغاية المترتبة عليه

في نفس الامر ويكفيه ما ذكره اخرا من قوله ولا بد ان يكون تلك الفائدة الخ ودفعه

انه يؤكد التوقف اذ لما وجب كونها مقاومة للمشقة المزاولة في التحصيل فلا بد

ان يعلم اولا ليعلم حالها في المقاومة والاظهر ان يقال الغرض توقف الشروع على بيان

الحاجة وهو لا يتم الا بها اذ توقف الشروع على الغاية المترتبة لا يقتضي توقفه على العلم

باحتياج الناس اليه في تلك الغاية بل يكفيه التصديق بترتبها بل انما التوقف على بيان الحاجة

لوجوب العلم بالغاية المعتد بها لان الاعتداد انما يعلم من بيان الحاجة فافهم محصل

الكلام ان الشروع في العلم على البصيرة يتوقف على العلم بالغاية المترتبة عليه في

في

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

شيء

وما دام الوصف فان الكتابة التى هى شرط المتحرك لما لم يكن ضرورية فى

من الاوقات لم يكن المتحرك المشروط بها ضروريا فى شىء من الاوقات لان

جواز التخلف عن الشرط دايما يوجب جواز التخلف عن المشروط فلهذا واما من

ون

العامتين فصدق الجميع فى مادة المشروطة الخاصة كما مر وصدق العامتين بدون

ق

الوقتيه فى مادة الضرورة الذاتيه مع كذب اللادوام ح وبالعكس حيث لا يصدق

الدوام فى جميع اوقات الوصف كالانخساف القمر واما كونهما مباينة للدائمتين

واخص من المطلقة فظ السادسة المنتشرة وهى المحكوم فيها بضروره النسبة فى

وقت غير معين من اوقات وجود الموضوع بمعنى انه لا يعتبر التعيين لا بمعنى

بسط

ان يعتبر عدم التعيين فانه ح مع قيد اللادوام بحسب الذات فى جزئيها الاول

غير معدود فيما سبق ويسمى منتشره مطلقة وتركيبها من منتشره مطلقة و

مطلقة عامة وهى اعم من الوقتيه حيث لم يعتبر فيها تعيين الوقت ونسبة الى

البواقى نسبة الوقتيه السابعة الممكنة الخاصة وهى المحكوم فيها بسلب الضرورة

الدائمة عن طرف الوجود والعدم ان ثبوت الحكم واللاثبوته كقولنا كل انسان

كاتب بالامكان الخاص ولا شىء من الانسان بكاتب بالامكان الخاص بمعنى

ان ثبوت الكتابه وسلبها ليس بضرورى فتركيبها من ممكنتين عامتين احدهما

فى جانب الايجاب والاخرى فى جانب السلب والفرق بين موجبتها وسالبتها

المشروطة الخاصة وهي المحكوم فيها بضرورة النسبة بشرط وصف الموضوع مع

قيد اللادوام بحسب الذات [illegible] بجهتها مركبة من موجبة مشروطة عامة وسالبة

مطلقة عامة لما سيجيء من ان اللادوام اشارة الى مطلقة عامة موافقة للاصل

في الحكم اعني الكلية والجزئية مخالفة له في الكيف اعني الايجاب والسلب وايجاب

المركبة وسلبها باعتبار الجزء الاول وهي مباينة للدائمتين لتقييدها باللادوام

واخص من المشروطة العامة لزيادة هذا القيد فيكون اخص من البواقي الثانية

العرفية الخاصة وهي المحكوم فيها بدوام النسبة ما دام وصف الموضوع مع قيد اللادوام

الذاتي فيكون جزئيها الاول عرفية عامة والثاني مطلقة مخالفة لها في الكيف وهي

اعم من المشروطة الخاصة لان الضرورة الوصفية توجب الدوام الوصفي من غير عكس

ومباينة للدائمتين لما فيها من اللادوام واعم من وجه من المشروطة العامة لصدقهما

معا في مادة المشروطة الخاصة وصدق المشروطة العامة بدونها في مادة الضرورة

الذاتية وبالعكس في دوام الوصفي الغير الضروري بحسب الذات الثالثة الوجودية

اللاضرورية وهي المحكوم فيها بفعلية النسبة مع قيد اللاضرورة بحسب الذات

فجزئيها الاول مطلقة عامة والثاني ممكنة عامة مخالفة لها في الكيف موافقة لها

في الكم كما سيجيء وهي اعم من الخاصتين لان الدوام بحسب الوصف مع قيد اللادوام

بحسب الذات يستلزم فعلية النسبة لا بالضرورة من غير عكس وتحقيقه ان في

الموجبة دوام الثبوت يستلزم

في مثل كان كل انسان حيوان وصدق الدائمتين بدونها في مثل كل كاتب حيوان

وبالعكس في مثل كل كاتب متحرك الاصابع ولا شيء من الساكن متحرك الاصابع بالضرورة ما دام الوصف فهي اعم من الدائمة

من وجه ومن الضرورية مطلقا الرابعة العرفية العامة وهي المحكوم فيها بدوام النسبة

ما دام ذات الموضوع متصفه بالعنوان وسميت عرفية لان العرف يفهم من السالبة

هذا المعنى فانه يفهم من لا شيء من النايم بمستيقظ سلب المستيقظ عن النايم

ما دام نايما وعامة لكونها اعم من العرفية الخاصة وهي اعم مطلقا من الدائمتين

والمشروطة العامة ضرورة ان الدائمة بحسب الذات او الضروري بحسب الوصف

دايم ما دام الوصف من غير عكس الخامسة المطلقة العامة وهي المحكوم فيها

بالثبوت او السلب بالفعل وهي اعم مطلقا من الدائمتين والعامتين لان دوام

النسبة بحسب الذات او الوصف مستلزم فعليتها من غير عكس وسميت مطلقة

لان المطلقة في الاصل لا يكون مقيده بجهة من الجهات وهي تعم الفعليات والممكنات

لكن لما كان المفهوم من القضية عرفا ولغة ما يكون النسبة فعلية خصوا المطلقة

بهذا واخرجت المحكوم منا وعامة لكونها اعم من الوجودية اللاضرورية اللادائمة

فالمطلقة بالمعنى الاصلي ليست من الموجهات وهو ظاهر واما بهذا المعنى فموجهة

لان الفعلية كيفية زائدة على نفس النسبة لان النسبة اعم من ان يكون بالفعل

او بالامكان وقيل الفعل ليس الا وقوع النسبة الذي هو مفهوم الحكم لا كيفية له

فالمطلقة

بل يدوم وهذا بالنظر الى ان امتناع انفكاكه لا يكون معلوما والا لتحقيق
ان الدوام في الكليات لا ينفك عن الضرورة لان ثبوت الشيء للشيء لا بد له
علة وعند وجود العلة يمتنع انتفاء المعلول فما يكون دايما يكون علته دايمة
فيكون ضروريا اذ المراد بالضرورة استحالة الانفكاك سواء كان بالنظر الى ذات
الموضوع او امر مباين له وقيل قد تحقق الضرورة الذاتية بدون الدوام كالطلوع
والغروب للكواكب والجواب انا لا نسلم انها ضرورة ذاتية بل وقتية الثالث
المشروطة العامة وهي المحكوم فيها بضرورة النسبة باعتبار وصف الموضوع
وسميت مشروطة لذلك وعامة لكونها اعم من المشروطة الخاصة على ما سيجيء
ويطلق على ثلثة معان الاول الضرورة لاصل الوصف ان يكون منشأ الضرورة
نفس الوصف كقولنا متعجب ضاحك بالضرورة ما دام متعجبا والثاني الضرورة
بشرط الوصف بان يكون للوصف مدخل في الضرورة كقولنا كل كاتب متحرك
الاصابع بالضرورة ما دام كاتبا وهو اعم من الاول مطلقا لان الوصف اذا كان
منشأ الضرورة كان له دخل فيها بخلاف العكس فانه يصدق في الذهب الحار
بعض الحار ذايب بالضرورة ما دام حارا اي بشرط الحرارة ولا يصدق لاجل
الحرارة لان ذات الذهب لو لم يكن له دخل في الذوبان وكانت الحرارة كافية
لكانت الحجر الحار ايضا ذايبا وفيه نظر والثالث الضرورة ما دام الوصف اعني ضرورة

نسبة المحمول

بالجزء الاول من المركب فان كانت ايجابا سميت القضية موجبة وان كان سلبا سميت

القضية سالبة واما البسائط فالاولى منها الضرورية المطلقة وهي التي حكم فيها بضرورة بثبوت

المحمول للموضوع اعني في الموجبة او بضرورة سلبه عنه اعني في السالبة ما دامت ذات الموضوع

موجودة وفيه اشارة الى ان الضرورة المطلقة هي الذاتية على ما في الشفاء لا الازلية على

ما في الاشارات فان قلت فالضرورية بهذا التفسير لا ينافي الممكنة الخاصة اذا كان

محمولها الموجود كقولنا كل انسان موجود بالامكان الخاص لان المحمول ضروري الثبوت

للموضوع ما دامت ذات الموضوع موجودة قلنا لا نسلم ان المحمول ههنا ضروري

الثبوت للموضوع في جميع اوقات وجود الموضوع بل بشرط وجوب الذات وستعرف

الفرق بينهما والثانية الدائمة وهي المحكوم فيها بالثبوت او السلب ما دامت ذات

الموضوع موجودة فان قلت السالبة لا يفتقر الى وجود الموضوع وههنا قد اعتبر

وجوده قلت الوجود معتبر في السالبة البتة بمعنى ان الحكم فيها بسلب المحمول عن الافراد

الموجودة للموضوع لكن صدقها لا يتوقف على وجود الافراد وقد مر تحقيق

ذلك والدائمة اعم من الضرورية لان مفهوم الضرورة الذاتية استحالة انفكاك النسبة

الايجابية او السلبية في جميع الاوقات وجود الموضوع ومفهوم الدوام شمول

النسبة بجميع اوقات وجود الموضوع وما يمتنع انفكاكه عن الشيء في جميع اوقاته

يكون ثابتا له في جميع الاوقات من غير عكس كلي وان ما يمكن انفكاكه ولم ينفك اصلا

نسان
انما هي بالكيفية التي هي مادة القضيه وهذا عين المطابقه واذا قلنا الا
حيوان بالامكان فالامكان ليست جهة القضيه اذ لا يصدق عليه انه اللفظ
الدال على الكيفيه الثابته في نفس الامر التي هي الضرورة قلت ظاهر العباره مشعر
بما ذكرت لكن المراد ان الجهة هي اللفظ الذي يفهم منه ان الكيفية الثابته في نفس
الامر هي هذه سواء كان هذا حقا او باطلا اذ مدلول اللفظ لا يجب ان يكون حقا
واقعا في نفس الامر مثلا قولنا كل انسان حيوان بالامكان يفهم منه ان كيفية تلك
النسبه في نفس الامر هي الامكان لكن ليس الامر كذلك فالضمير في قوله اللفظ الدال
عليها عايد الى مطلقا الكيفية الثابتة في نفس الامر سوا كان بحسب الواقع ويسمى
مادة او بحسب الفهم فقط لا الى الكيفية الثابتة التي هي المادة وكذا الكلام في
دة
حكم العقل بها فافهم فهذا منشاء النزاع في انه هل يصح عدم مطابقة الجهة للما
ام لا هذا على راى المتاخرين واما على اصطلاح القدماء فالمادة هي كيفية النسبة
الايجابيه بالوجوب او الامكان او الامتناع والجهة هي اللفظ الدال على ما اعتبر
المعتبر كيفية لتلك النسبة سواء كان هي عين تلك المادة او اعم منها او اخص او
نسان
مباينا فالجهة على هذا قد تخالف المادة في القضيه الصادقة ايضا كقولنا الا
ح
حيوان بالامكان العام فالمادة هي الوجوب والجهة امر اعم منه ولما كان اصطلا
باجم
القدماء غير واف بتفاصيل القضايا عدل المتاخرون عنه والقضايا الموجهة

واتصاف الذات بمفهوم المحمول يكون بجهات مختلفة على ما يجي ولكن بحسب
ان يكون صدقه على الذات صدق الكلي الكلي على الجزئيات لانه المفهوم
بحسب العرف واللغة فمثل قولنا بعض النوع انسان وهذا على تقدير صحته
يبطل الشبهة التي اوردت على اخراج المسمى عن الموضوع من انه يبطل ثلث قواعد
الاولى انعكاس الموجبة الجزئية الثانى انعكاس السالبة الكلية كنفسها
الثالث انتاج الموجبة الجزئية مع السالبة الكلية فى الشكل الاول لانه يصدق
بعض النوع انسان ولا يصدق بعض الانسان نوع ولا شيء من افراد الانسان
بنوع وايضا يصدق لا شيء من الانسان بنوع كما ذكر ولا يصدق لا شيء من
النوع بانسان وايضا يصدق بعض النوع انسان ولا شيء من الانسان
بنوع مع كذب النتيجة ثم قولنا كل ج ب بعد تحقق ما ذكر يعتبر تارة بحسب الحقيقة
ومعناه كل ما لو وجد وكان ج من الافراد الممكنة فهو بحيث لو وجد كان ب
فان لم يكن للموضوع وجود محقق فى نفس الامر فالحكم على الافراد المقدرة
الوجود ان كان فالحكم لا يقتصر على الموجودات المحققة بل يعم المقدرات ايضا
وليست هذه شرطية على ما يتوهم بل حملية وقع الشرط جزءا لكل من طرفيها
اى كل ما له الحيثية الاولى فله الحيثية الثانية وما وقع فى بعض النسخ كل ما لو وجد
وكان ج بالواو العاطفة فهو سهو ... امتناع

صدق الكلية

كما في قولنا ليس بعض الانسان بحجر لوقوعه ما في سياق النفي بخلاف بعض ليس
فانه ليس في سياق النفي وبعض ليس بكر لا يحتمل العدول كما في قولنا بعض
الحيوان هو ليس بانسان بتقديم الرابطة على حرف السلب بخلاف ليس بعض فان
الحرف السلب مقدم قطعا فيكون سالبا قطعا اذ لا يصلح مثله للموضوع
المعدول حتى لا يكون المحمول مسلوبا عن الموضوع المعدول وان لم
يبين القدماء [illegible] ثلثوا قسمة القضية وقالوا موضوع الحملية ان كان جزئيا
فشخصيه وان كان كليا فان بين الكمية فمحصورة والا فمهملة فاورد عليهم
ان مثل قولنا الانسان نوع والحيوان جنس ونحو ذلك مما جعل الموضوع
نفس الطبيعة اعني الماهية لا بشرط شيء خارج عن القسمة واجيب بوجوه
الاول انها داخلة في الشخصية لان نفس الماهية من حيث انها صورة
حاصلة في عقل جزئي شخصي ورد بان الحكم في هذا ليس من حيث انها صورة
شخصية وجميع المحصورات ايضا بهذا الاعتبار موضوعها شخصي الثاني انها
داخلة في المهملة من جهة انه حكم على كلي اهمل بيان كمية ورد بانهم جعلوا
المهملة في قوة الجزئية وهذا لا يصدق جزئية اذ ليس بعض من افراد
الانسان نوعا الثالث ان المراد تقسيم القضية المعتبرة في العلوم ومثل
هذه القضايا خارجة [illegible] والخصوص مما وقع البحث عنها الا بالذات

بل من جهة

فی الذکر یکون شخصا فهذا کاتب وانا قایم لیس کذلک لما مر من ان اسم الاشارة

والمضمرات موضوعة لمعان کلیة وان ارید ان ما صدق علیه الموضوع من

الذوات یکون شخصا فمثل کل انسان حیوان کذلک لان کل فرد منه شخص

قلنا المراد ان یکون الموضوع بحیث یفهم منه بقرینة شخص معین لا یحتمل الاشتراك

کما یفهم من قولنا انا قایم وهذا کاتب مشار به الی معین محسوس بخلاف

کل انسان حیوان وان کان الموضوع کلیا فاما ان یبین کمیة افرادها علیه

الحکم ای یبین ان الحکم ان کان علی جمیع افراد الموضوع او بعضها بلفظ یدل

علی ذلك ویسمی سورا ماخوذا من سور البلد المحیط به او لا یبین فان بین سمیت

القضیة محصورة لحصر افراد الموضوع فیها بانها الکل او البعض ومسورة لاشتمالها

علی السور والمحصورة اربعة اقسام لانه لما ان یبین فیها ان الحکم علی جمیع الافراد

وهی الکلیة او علی بعضها وهی الجزئیة وکل واحد منهما اما موجبة او سالبة

وسور الموجبة الکلیة لفظ الکل الافرادی لا المجموع وسور السالبة الکلیة

لا شیء ولا واحد وسور الموجبة الجزئیة بعض وواحد وسور السالبة الجزئیة

لیس کل ولیس بعض وبعض لیس وهذا علی سبیل التمثیل او اعتبار الاکثر لا

علی سبیل التعیین فان کل ما یفهم منه بحسب لغة من اللغات ان الحکم علی

الکل او علی البعض فهو سور کلام الاستغراق والنکرة فی سیاق النفی والتنوین

مشار به

فی الابتداء

واعلم ان ظ كلام المنطق لا يشتمل على القضية التي محمولها فعل وهي التي يسميها

النحاة جملة فعلية كقولنا قام زيد اللهم الا ان يجعل في تاويل زيد شخص له

القيام وهذه النسبة النسبة التي اشتملت عليها الحملية ان كان

بها يصح ان يقال للموضوع محمول وهي النسبة الايقاعية المفهومة من قولنا هست

فالقضية موجبة وان كان نسبة بها يصح ان يقال للموضوع ليس محمول وهي النسبة

الانتزاعية المفهومة من قولنا نيست فالقضية سالبة والنسبة التي يفهم من قولنا

الانسان حجر هي التي بها يصح ان يقال الموضوع محمول من حيث يصح وان لم يصح

ههنا لخصوصية المادة والتي في قولنا الانسان ليس بحيوان هي التي بها

يصح ان يقال الموضوع ليس بمحمول وان لم يصح ههنا فهو غاية لوضوح وبه

يندفع اعتراض الشارح على تعريف الموجبة والسالبة بانه لا يشمل الكاذب

وموضوع الحملية مامر كان تقسيم الحملية باعتبار النسبة فقدمه لانه مرجع

الافادة ومناط الاكتساب والبداهة وهو الصادق والكاذب والموجب والسالبة

وهذا تقسيم لها باعتبار الموضوع ولوحظ في اسامي الاقسام حالها وقع التقسيم

باعتباره فموضوع الحملية اما ان يكون جزئيا حقيقيا او كليا فان كان جزئيا حقيقيا

سميت القضية شخصية ومخصوصة لكون موضوعها شخصا معينا مخصوصا لا يحتمل

الاشتراك كقولنا زيد عالم وهذا كالتتمة [illegible] الموضوع

لفظا يقوم مقام ذلك مخلا او ربط زماني فان الكلمة الوجودية مثل كان و يكون
وستكون يدل على ذلك التمسوا في لغة العرب لفظا ينقلونها الى ذلك ويجعلونها
است وستين في اليونانية فاختار بعضهم لفظ هو لانها قد يستعمل كناية كما
في قولنا هو يفعل قد يستعمل في بعض الامكنة التي يستعمل فيها لفظ است
كما في قولنا هذا هو زيد وهذا هو النساء فان لفظ هو يفيد حدا عن ان يكون
قد استعمل ههنا كناية فاستعملوا لعربية مكان هست في الفارسيه
وجعلوا المصدر منه الهوية كالانسانية من الانسان واختار بعضهم بدل هو لفظ
الموجود وجعلوا مكان الهوية الوجود مكان كان ويكون وستكون وجد و
ويوجد وسيوجد هذا كلامه فهذا ان كان لفظ هو مذكورا كما في قولنا
زيد هو عالم يسمى القضية ثلاثية لكونها ذات ثلثة اجزاء ملفوظة وان كان محذوفا
لشعور الذهن بمعناها يسمى القضية ثنائية للاقتصار على الجزئين والتفصيل
فيه بحسب القسمة العقلية ان استعمال الرابطتين معا والزمانية فقط او غير الزمانية
فقط واجب او جائز او ممتنع بعضها يستعمل وانما قال في بعض اللغات لعدم
العلم بجواز حذف الرابطة مطلقا لوما بلفظ او حركة فانما يصح هو فيما
اذا لم يكن المحمول كلمة كقولنا زيد آمد وامروه تفحصا فوجدنا ام المحمول
كلمة فيما بمعنى من اللغات مستغنيا عن الرابطة على تفصيل النوم الابتفصيه على النسبة

واعلم

وعلى تقدير ان يكون مفهوما انما يفيد الحصر والتاكيد والتحقيق ان ما بعده
خبر لا نعت ولا دلالة له على النسبة اصلا والذي يفهم من الربط في لغة العرب هو
الحركات الاعرابية بل حركة الرفع تحقيقا او تقديرا لا غير لانا اذا قلنا زيد عالم
وعلى سبيل التعداد بلا حركة الاعرابية لم يفهم منه الربط والاسناد واذا قلنا زيد
عالم بالرفع فهم ذلك منه فالرابطة من الحركة الاعرابية لا غير هذا في غاية الوضوح
ولا ادري كيف خفي هذا على القوم فعلى ما ذكرنا ان كان الموضوع والمحمول مبنيين
فالقضية ثنائية وان كانا معربين فثلاثية تامة وان كان احدهما معربا فقط
فثلاثية ناقصة وبالجملة كون لفظ هو غير موضوعة في لغة العرب للربط مما لا ينبغي
ان يخفى على احد من المحصلين فضلا عن الحكماء المحققين وقديما كنت متاملا
في حل هذا الاشكال عن حقيقة الحال في هذا المقام حتى وجدت في كتاب
الالفاظ والحروف للفيلسوف المحقق ابي نصر الفارابي ما يدل على ان ليس مرادهم
ان لفظ هو موضوع في لغة العرب للربط الا انها مستعملة عندهم لذلك بل المراد
ان الفلاسفة نقلوها الى ذلك قال لما انتقلت الفلسفة الى العرب واحتاجت الفلاسفة
الذين يتكلمون بالعربية ويجعلون عباراتهم في المعاني في الفلسفة والمنطق بلسان
العرب لا لفظ تقسم مقام است في الفارسية واستين في اليونانية وهي التي يدل
على ربط المحمول الاسم بالموضوع [illegible] في العربية ولا وضعها

وهي مانعة الخلو وكل منهما موجبة ان كان الحكم فيها بالتنافي وسالبة ان كان
بنفي التنافي وجميع   في منقولات عرفية الا ان المناسبة في الموجبات ظاهرة لما فيها
من معنى الحمل والاتصال والانفصال ومنع الجمع ومنع الخلو في السوالب بناء على
التشبيه بالموجبات في الاطراف   الفصل الاول   قدم الحملية لكونها
من الشرطية بمنزلة المفرد من المركب وهي انما يتحقق بثلثة اجزاء محكوم عليه ويسمى
موضوعا لانه وضع للحكم عليه بشيء والمحكوم به ويسمى محمولا على الموضوع
ونسبة بينهما بها يرتبط المحمول بالموضوع وهي الحكم بثبوته له او بنفيه عنه فانا اذا تعقلنا
زيدا والكاتب والنسبة المفهوم كونه كاتبا او غير كاتب لم تحصل القضية كما هو
حال الشاكين والتوهمين فانهم يعقلون الطرفين والنسبة بينهما من غير حكم حتى
اذا زال الشك واعتقد الذهن ان النسبة واقعة او ليست بواقعة اعني ان المحمول
ثابت للموضوع او ليس بثابت له حصلت القضية ولهذا قال الشيخ ليس مجموع معان
القضية معنى الموضوع والمحمول بل يحتاج الى ان يعتقد الذهن مع تلك النسبة بين
المعنيين بايجاب او سلب فالسلب فالاجزاء في التحقيق اربعة لكن لم يتعرض للنسبة
التي يرتبط المحمول بالموضوع اعني الحكم وادوال الى ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
ولهذا اقتصر في الالفاظ على ثلثة لان الروابط الدالة على الحكم دالة على تلك النسبة
بالالتزام وانما حصل الحكم حصول الطرف الذي حكم عليه بصفة الموضوعية اعني كونه

محكوما

خ ل

والانفصالية ومعنى انحلال حرف الايجاب والسلب على الحكم الذى به هو

يكون تلك القضيه قضيّة فاذا قلنا زيد هو عالم او زيد هو ليس بعالم وحذف في

هو الدّال على الايجاب وليس هو الدّال على السّلب بقي زيد وعالم فهما مفردان

واذا قلنا ان كانت الشّمس طالعة فالنهار موجود والعدد اما زوج او فرد

وحذف لفظ ان والفاء الدال على الاتصال ولفظ امّا او والدال على الانفصال

بقي الشمس طالعة والنهار موجود وهما قضيتان لا مفردان وكذا العدد

زوج والعدد فرد ويعني بالمفرد بالقوّة ما يمكن التّعبير عنه بلفظ مفرد حال كونه

جزء من تلك القضيه وعند افادة حكمها فيدخل في الجملة نحو قولنا زيد ابوه قائم

وقولنا زيد قائم قضية وقولنا الحيوان الناطق ينتقل بنقل قدميه وقولنا

زيد عالم ليس زيد بكريم وقولنا ضد زيد عالم يضاده زيد ليس بعالم وقولنا لكن

الشمس طالعة يلزم النهار موجود وغير ذلك مما يصح فيه ان هذا ذاك والموضوع

محمول لانها ينحل الى شيئين يمكن ان يعبّر عنهما بلفظين مفردين حال كونهما

محكوما عليه ومحكوما به وهو انحلال الشرطيه فانه لا يصحّ فيها ان هذا ذاك

والتّعبير عن طرفيها بالمقدم والتالي لا يصح عند افادة الحكم باللّزوم والعناد

فهي لا ينحل طرفيها الى شيئين يمكن التّعبير عنهما بلفظين مفردين عند قصد

افادة الحكم الذى في الشرطيه وهذا يطابق قول الشيخ ان المحكوم عليه والمحكوم به

في القضيه ان كانا مفردين

عن الحمليه خاصة او الشرطيه او كليهما جميعا والمراد بالاقسام الاوليه الاقسام

الى الحمليه والشرطيه لا هذا **قوله** المقالة الثانيه في القضايا **اقول** رتبها على

مقدمة لتعريف القضيه واقسامها الاوليه وثلثة فصول لان البحث اما

عن الحمليه خاصة او الشرطيه خاصة او كليهما جميعا والمراد بالاقسام الاوليه الا

الحاصلة باعتبار القسمة الاولى المقضيه كما يقال القضيه اما حملية او شر

بخلاف الضروريه وغيرها فان القضيه انما تنقسم اليها بعد انقسامها الى

الحملية او الشرطيه فان قلت هب ان الموجهات من اقسام الحمليه خاصة ومثل

اللزوميه والاتفاقيه والعناديه من اقسام الشرطيه خاصة لكن الموجبة والسا

والمحصورة وغيرها من الاقسام الاوليه لمطلق القضيه وليست في المقدمة قلت ليس

كذلك في التحقيق لان كلا من الايجاب والسلب والحصر والخصوص والاهمال

في الحمليه بمعنى يخصها وفي الشرطيه بمعنى يخصها فلا يكون من الاقسام ا

الاوليه فالقضيه قول يصح ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب فيه والقول

يرادف المركب ويطلق على المعقول والمسموع فيعتبر في القضيه المعقولة الاول

وفي الملفوظة الثاني والصادق كما يطلق على القول المطابق حكمه للواقع يطلق

على قايل هذا القول وهو المراد ههنا وهي اما حمليه او شرطيه لانها ان

انحلت بطرفيها المحكوم عليه والمحكوم به الى مفردين بالفعل او بالقوة فحملية

يتوقف على الكيفية بمرتبتين اى هناك توقف و ترتيب واحد واما بمرتبتين كتعريف

الاثنين باول عدد ينقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين الغير

المتفاضلين ثم تعريف الشيئين بالاثنين فالمتساويان بما يتوقف على الاثنين

بمرتبتين احدهما مرتبة توقف المتساويين على الشيئين والثانية مرتبة الشىء

على الاثنين واما بمراتب كتعريف الاثنين بالزوج الاول والزوج الاول بالمنقسم

بالمتساويين والمتساويين بما ذكر فالزوج يتوقف على الاثنين بثلث مراتب لانه

موقوف على المتساويين والمتساويان على الشيئين والشيئان على الاثنين قوله

الفاظ غريبة وحشية ظاهر كلامه انه يريد بالوحشية والغريبة معنى واحدا وهو

ما يكون غير ظاهر المعنى بالنسبة الى السامع واما قول الشيخ فى الاشارات غير غريبة

ولا وحشية فاراد بالغريبة ما يكون مشهود الاستعمال وهى فى مقابلة المعتادة

وبالوحشية ما اشتمل على تركيبه الطبع عنه وهى فى مقابلة العذبة

يجب ان يحترز عن الالفاظ المشتركة والمجازية عند عدم ظهور قرينة دالة

على تعيين المراد فان قيل المجازية لا يكون الا مع قرينة لكونها ماخوذة فى تعريفه

قلنا هو لا يكون الا مع قرينة دالة على ان اللفظ لم يستعمل فيما وضع له وهى

غير القرينة الدالة على تعيين المراد **قوله** المقالة الثانية **اقول**

على مقدمة لتعريف القضية واقسامها الاولية ثلثة فصول لان البحث اما

عن الحملية

شبيها بالمعرف وهو ليس بمعرف بخلل وقد يقع المعرف مشتملا على نقص بقوة
الغرض على السامع لخفاء او تنفس طبع لكن معرفة يكون مستلزما لمعرفة
المحدود فالاغلاط المعنوية يخرج المعرف عن كونه معرفا بخلاف اللفظية فانها
انما يخرجه عن الاستحسان فقط وما فى الكتاب ظ والتعريف الدورى اردى من
التعريف بالمساوى لانه يمكن ان يصير اعرف فى بعض الصور بخلاف نفس الشئ
والدور الخفى اعنى بمرتبتين فصاعدا اردى من الدور الظاهر اعنى بمرتبة
لاشتماله على الاول مع الزياده لكن الدور الظ اشنع نظرا الى الظاهر وقوله
فى تعريف بالمساوى كتعريف المتحرك بما ليس لساكن والزوج بما ليس بفرد
يعنى بالنسبة الى من يكون الحركة والسكون عنده متساويين فى المعرفة و
كذا
الجهالة وكذا الزوج والفرد وهذا اذا كان الحركة والسكون متضادين و
الزوجية والفردية كما هو بحسب المشهور واما اذا كان بينهما تقابل العدم
والملكة بان يكون السكون عدم الحركة والفردية عدم الزوجية عما من شانه عما من شانه الحركة
الزوجية كما هو بحسب التحقيق فالتعريف الدورى بمرتبة وقوله وعن تعريف
الشئ بما هو يتوقف عليه اى بامر يتوقف على ذلك الشئ توقفا اما بمرتبة
بان يكون الحد متوقفا على المحدود بلا واسطة كتعريف الكيفية بما به يقع
المشابهة واللامشابهة ثم تعريف المشابهة بالاتفاق فى الكيفية فالمشابهة

بقيد الاطلاع على التفاصيل فان قيل ... ان كل جزء فهو مغاير للماهية ومقدم
عليها لكن ظاهر ان مجموع الاجزاء ليس غيرها ومتقدما عليها فان كان الحد التام
تعريفا بجميع الاجزاء كيف يتحقق التغاير والنسبة والمتقدم اجيب بان جميع
الاجزاء مفصلة هي الحد وجميع الاجزاء من حيث هو واحد مجموعي هو المحدود و
والاول غير الثاني لانا اذا فرضنا ان جميع الاجزاء عشرة تسعة منها اجزاء
مادية والاخر هو الصوري وهو الوحدة المجموعية فاذا اخذناها مفصلة
فالوحدة المجموعية لم يجعل الماهية واحدة بل كثيرة بان جعلت التسعة عشرة
لكن المحدودة وهو الواحد المجموعي الذي جعله الوحدة المجموعية واحدا
فهو بهذا الاعتبار غير ذلك وتصوره موجب لتصور ذلك ومقدم عليه وقد
يجاب بان معرفة المحدود تصور متعلق بجميع الاجزاء ومعرفة الحد تصورات
متعلقة بالاجزاء فجميع تصورات الاجزاء سبب لتصور مجموع الاجزاء ومقدم
عليه ففي الحد تفصيل وفي المحدود اجمال وفيه نظر لانه لا يفيد التغاير بين المحدود
والحد الحقيقي للماهية وجميع اجزائها بل بين تصور الماهية التي هي المحدود
فلا بد من بيان ان المحدود هو الاجزاء من حيث يتعلق بها تصور واحد والحد
هو الاجزاء من حيث يتعلق بها تصورات ليتحقق التفصيل والاجمال في الحد
والمحدود قوله ويجب الاحتراز قد يقع في معرض الايصال الى التصور ما يكون

لبيتها

والناقص لانه اما ان يكون بمجرد الذاتيات اولا فالاول ان كان بالجنس و
الفصل القريبين مع تقدم الجنس على الفصل يسمى حدا تاما اما الحد فلكونه
مانعا عن خروج فرد من افراد الماهية دخول غيرها واما التام فلاشتماله على جميع
الذاتيات وان كان بغيرها يسمى حدا ناقصا لخلوه عن بعض الذاتيات كالتعريف
بالفصل وحده او به وبالجنس البعيد وكلما كان الجنس ابعد كان التعريف
في النقصان ادخل والثاني ان كان بالجنس القريب والخاصة يسمى رسما تاما
لكونه تعريفا بالخاصة التي هي من اثار الشيء ولوازمه من مشابهة الحد التام
من جهة انه وضع الجنس القريب اولا ثم قيد بما يختص بالماهية وان كان بالخاصة
وحدها او بها وبالجنس البعيد يسمى رسما ناقصا فالخاصة في الرسم كالفصل في
الحد فان كان مع الجنس القريب فتام وان كان مع البعيد فناقص ولم يعتبر
والعرض العام مع الفصل او الخاصة لانه لا يفيد الامتياز والاطلاع على الذاتي
وكذا الخاصة لانها لا يفيد الاطلاع على الذاتي والامتياز حاصل بالفصل وفيه
نظر لانا لا نم ان كل قيد فهو اما للتمييز او للاطلاع على الذاتي بل ربما يفيد
اجتماع العوارض زيادة ايضاح للماهية وسهولة اطلاع على الحقيقة كما صرح
به الشيخ في الاشارات وكثيرا ما يضعون العوارض العامة مواضع الاجناس
وايضا الفصل البعيد مع الفصل القريب او مع الخاصة خارج عما ذكره مع انه

الخاص والعام الوضع فلانه خطابه يجوا فلان يكون بمباين مع مباين
اخص خصوصية بحيث يفيد تعقله والاول ذلك الى الاصطلاحي على ان المعرف
حديا كان او رسميا يجب ان يكون مساويا للماهيه المعرفه بمعنى ان كلما صدق
عليه المعرف صدق عليه الماهيه وهو معنى الاطراد اى اذا وجد المعرف وجدت
الماهيه فيلزم ان يكون مانعا عن دخول غير افراد الماهية فيه وكلما صدق
عليه الماهية صدق عليه المعرف فيكون منعكسا بمعنى انه اذا انتفى المعرف انتفت
الماهيه ويلزم ان يكون جامعا لجميع افراد الماهية وهنا نظر وهو ان المنطق
جميع طرق اكتساب التصور والتصديق وكما ان من التصديق برهانيا
وغيرها والموصل الى التصديق شاملا لطرفيها فكذلك من التصور حقيقي و
غير متميز عن جميع ما عداه ولعم من ذلك فالموصل الى التصور على القول الشارح
لابد ان يشمل طرق الايصال الى جميع انواع التصور وحيث خصصوه بالاول
فلابد من ان يضعوا فى ابواب المنطق ما يوصل الى الثالث ثم الشيخ وكثير
من المحققين صرحوا بان الرسوم الناقصة يجوز ان يكون اعم من الماهيه
وليست مشحونة بالتعريفات الاسميه الاعم ولنقتصر على شرح ما فى الكتاب
فان بحث التعريف باقسامه واحكامه مما يطول ذكره وقد ادخل بالمنا خروج
قوله وسمى حدا تاما اقول قسم المعرف الى الحد والرسم وكلا منهما الى التام

والناقص

ان الكلي المذكور بحسب الاضافة اعني كونه جنسا للجنس اخص من مطلق
الجنس وبحسب مفهومه اعم منه ولا منافاة ثم المعرف لا يجوز ان يكون نفس الماهية
المعرفة لان المعرف يجب ان يكون معلوما قبل الماهية المعرفة لان تصوره سبب
لتصورها والشيء لا يعلم قبل نفسه وبعد التغاير لا يجوز ان يكون المعرف اعم
منها لقصور الاعم عن افادة التعريف لانه لا يفيد تصور الحقيقة بالكنه لفوات
بعض الذاتيات ولا امتيازها عن جميع ما عداه لشموله اياها وغيرها ولا الاخص
لان المعرف يجب ان يكون اجلى والاخص اخفى لان وجوده في العقل اقل من وجود
الاعم بوجهين الاول ان وجوده في العقل يستلزم وجود الاعم من غير عكس الثاني
ان شروط الخاص ومعانده اكثر لان كل ما هو شرط ومعاند للعام فهو شرط
ومعاند للخاص من غير عكس ولا مباينا له لانه ابعد عن التعريف من العام والخاص
كذا ذكروه وفي الكل نظر اما الاول فلان الاعم يجوز ان يفيد تصور الماهية بجميع
الذاتيات اذا كان الخصوص بواسطة قيد عرضي واما الثاني فلان وجود الاخص
في العقل انما يستلزم وجود الاعم اذا كان الاعم ذاتيا وهو ليس بلازم واما الثالث
فلانه ان اريد الشروط المعاندات في العقل فانما يلزم ما ذكره اذا كان الاعم ذاتيا
له وان اريد في الوجود فهذا لا يوجب كون الاخص اقل في العقل حتى يكون اخفى
لجواز ان يكون الخاص الحضور في الذهن والعام مما لا يخطر بالبال اصلا اذا كان

في الذهن فكيف يستلزم تصوره بكنه الحقيقة او امتيازه عن كل ما عداه واجيب
عن الاول بان المراد باستلزام تصوره تصور الشيء ان يكون تصور الشيء حاصلا
من تصوره ومكتسبا منه وذلك بان يوضع المط التصوري المشعور به بوجه ما ثم
يعمد الى ذاتياته وعرضياته فيحصل منها ما يؤدي اليه فظاهر ان حصول التصورات
اللوازم البينة من الملزومات ليس كذلك وعن الثاني بان الشيء انما يكون
معرفا اذا اعتبر نسبته الى المطلوب تعريفه فمثل الجسم الناطق ان اعتبر نسبته الى
الانسان فقد افاد امتيازه عن كل ما عداه والا فلا نم انه معرف له ولو سلم لمعنى
الامتياز انه يحصل منه في الذهن صورة تصدق على غير المط ولا نسلم انه يحصل
منا الجسم الناطق صورة لا تصدق على غير الانسان وهو ظ لا يقال المحدود
يستلزم تصوره تصور الحد فيجب ان يكون الانسان وهو مثلا معرفا للحيوان
الناطق لانا نقول معنى الاستلزام ان يكون تصوره هو المقتضي والموجب لتصور
ذلك المعنى فيجب تقدمه بالضرورة وليس تصور الانسان يقتضي بمقتضى
ويوجب تصور الحيوان الناطق بل الامر بالعكس لا يقال ان المراد تعريف مطلق
المعرف والتعريف المذكور لكونه تعريفا للمعرف اخص من مطلق المعرف فيفوت
المساواة لانا نقول التعريف المذكور مساو لمطلق المعرف بحسب المفهوم والذات
والنقض كونه اخص باعتبار ما عرض له من الاضافة اعني كونه معرفا للمعرف

ان الاعم

تحصيله في الاولى فاذا حصل السافل فقد حصل العالي ضرورة فان تحصل الكل يوجب تحصيل
الجزء وليس ما يقسم العالي فهو يقسم السافل كالنامي فانه يقسم الجسم دون الحيوان
لكن بعض ما يقسم العالي يقسم السافل كالناطق للحيوان والجسم وقد يقال ان
المراد بالسافل هٰهنا ما يكون تحت العالي ليشمل المتوسط ويدل على ان مقسم المتوسط
مقسم للعالي فمعنى الكلام ان كل فصل يقسم الجنس السافل فهو يقسم العالي قوله
الفصل الرابع قوله عرف المتقدمون معرف الشيء بما يكون معرفته سببا لمعرفته
واراد وا بالمعرفة التصور بالحقيقة او بوجه اعم ولما كان هذا صادقا على التعريف بالاعم
فان تصوره سبب لتصور الاخص بوجه ما عدل عنه المصنف وقال المعرف للشيء هو
الذي يكون تصوره مستلزما لتصور ذلك الشيء بكنه الحقيقة او بمجرد امتيازه عن
جميع ما يغايره ولو لم يرد بالتصور التصور بالحقيقة وبالامتياز مجرد الامتياز
من غير افادة التصور بكنه الحقيقة لكان احد القيدين مغنيا عن الاخر فدخل بالقيد
الاول الحد التام وبالثاني الحد الناقص والرسم وخرج الاعم لانه لا يفيد الامتياز
عن كل ما عداه فان قيل هذا التعريف ليس بمانع لصدقه على الملزومات بالنسبة
الى لوازمها البينة الغير المحمولة كالعمى بالنسبة الى البصر والسقف بالنسبة الى
الجدار ولا جامع لان الحد الناقص او الرسم خارج عنه لان تصور الجسم الناطق
والجسم الكاتب مثلا من غير ان ينسب الى ما يطلب تعريفه لا يستلزم حصول الانسان

يجب ان يكون لها فصل فصول مقومة ضرورة ان فوقها اجناسا وفصول
يقسمه ضرورة ان تحتها انواعا وكل فصل يقوم الجنس العالى والنوع العالى
فهو يقوم السافل ضرورة ان العالى مقوم للسافل ومقوم المقوم مقوم
ولا ينعكس كليا اى ليس كل مقوم السافل مقوما للعالى لان الناطق مثلا
مقوم للانسان دون الجسم ولان جميع مقومات العالى مقومات السافل فلو كان ما مقو
للعالى لم يبق بينهما فرق فى المفهوم لاشتراكهما فى جميع الذاتية فان قيل الكلام
فى الفصل المقوم فعلى تقدير كون كل فصل مقوم للسافل مقوم للعالى لا يلزم
اشتراكهما فى جميع الذاتيات حتى تلزم الاتحاد فى المفهوم لان للسافل جنسا
داخلا فى مفهومه وغير داخل فى مفهوم العالى فالجواب ان الجسم الداخل فيه
موكب من جنس وفصل وهكذا الجنس الثانى والثالث حتى ينتهى الى العالى
فيكون جميع اجزاء السافل فصولا لا العالى وهو ليس بخارج عن نفسه فاذا
كان كل فصل مقوم للسافل مقوما للعالى لم يبق للسافل ذاتى لا يكون للعالى
فافهم وينعكس جزئيا اى بعض مقوم السافل مقوم العالى اما فى النوع فظاهر
كالقابل للابعاد فانه كما يقوم الانسان يقوم الجسم ايضا واما فى الجنس فمبنى
على تركب العالى من امرين متساويين وكل فصل يقسم السافل الى الجنس
السافل فقط اذ لا يقسم النوع السافل فهو يقسم العالى لان معنى التقسيم

تحصيل

والاشاره من کلام الشیخ اما المناسبه صح

فی طریق ما هو بالذاتی الاعم یعنی ای من فسر المقول فی جواب ما هو بالذاتی
لم یفرق بین المقول فی جواب ما هو وبین الداخل فیه ومن فسره بالذاتی الا
لم یفرق بین المقول فی جواب ما هو وبین الواقع فی طریقه وایده بالمناسبة
فلان الشیء قد یعرف بالذاتی الاعم اولا ثم یقید بالمساوی فیحصل الماهیه
فالاعم قد وقع فی الطریق والمساوی عند الوصول الی المقصد الذی هو تحصیل
الماهیه واما الاشاره فلان الشیخ عرف الجنس المشهور المتناول للجنس
او لفصل فی الجل علی ما یستعمله الظاهریون بما یکون مقولا فی طریق ما هو
وذلک عندهم انما یکون الذاتی الاعم فان الذاتی المساوی عندهم انما یکون حدا
ناقصا **قوله الجنس العالی الخ اقول** الفصل ینسب الی الماهیة التی هو جزء
منها بانه مقوم لها ای داخل فی قوامها ومحصل لکنها هی هی والی الجنس
بانه مقسم له الی الانواع بان ینضم الی الجنس فیحصل المجموع نوعا مع ذلک
الجنس فالجنس العالی جاز ان یکون له فصل یقومه بناء علی جواز ترکبه
من امرین متساویین ویجب ان یکون له فصل تقسمه ضروره ان تحته انوا
متمایزه بالفصول والنوع السافل یجب ان یکون له فصل یقومه ضروره ان
فوقه جنسا فلا بد من فصل یمیزه عما یشارکه فیه ویمتنع ان یکون له فصل
لامتناع ان یکون تحته نوع والمتوسطات من الاجناس والانواع

ما هو والواقع في طريقه ما هو بان نفس الجواب غير الداخل في الجواب والواقع
في طريقه يعني انهم لم يفرقوا بين نفس الجواب التي هو الماهية وبين الداخل فيه
والواقع في طريقه الذي هو الذاتي اي جزء الماهية ففسر الامام الداخل في
جواب ما هو بالجزء المدلول عليه بالتضمن والواقع في طريق ما هو بالجزء
المدلول بالمطابقة وتبعه المتاخرون في ذلك واليه اشار المصنف ههنا وتحقيق
ذلك ان جواب ما هو لا يكون مذكورا الا بالمطابقة وجزؤه اما ان يكون
مذكورا بالمطابقة او بالتضمن فان دلالة الالتزام مهجورة في جواب ما هو
~~لا يكون مذكورا الا بالمطابقة~~ بالكلية حتى لا يصح ان يدل على الماهية او على
اجزائها بالالتزام والتضمن مهجورة في نفس الجواب دون جزئه فالجزء ان
كان مذكورا بالمطابقة كالحيوان او الناطق من الحيوان الناطق المقول
في جواب ما الانسان يسمى واقعا في طريق ما هو اي مقول فيه لانه وقع
في جواب ما الانسان يسمى واقعا في طريق ما هو اي مقولا فيه لانه وقع
في جواب ما هو الذي هو طريق ما هو وان كان مذكورا بالتضمن كا
الجسم او الحساس في المثال المذكور يسمى داخلا في جواب ما هو ولما لم
يكن في كلامهم ما يشير الى هذه التفسير فسر الحكيم المحقق الداخل في جواب
ما هو بالذاتي الذي هو جزء الماهية سواء كان اعم او مساويا والواقع

فلا نم انه بسيط بل هو شيئ له الوجود وهذا مركب منهما وايضا الذات العرض

كبها فلا نم انه نوع حقيقي بل ليس هو الا الشخص واما باقي البسائط فلا نم عدم تر

من الاجزاء الذهنية فان قيل الماهية لابد الى بسيط لا يكون له جنس

وفصل على ما سبق قلنا لو سلم لا يلزم ان يكون البسيط نوعا حقيقيا لجواز

ان يكون جنسا عاليا او فصلا فان قيل الاجناس العالية انواع حقيقية

بالقياس الى حصصها وليست باضافية قلنا المعتبر هو النوع الحقيقي بحسب

الامر نفسه والا لم يتم اثبات الاضافي بدون الحقيقي لان المتوسطات بالقياس

الى حصصها انواع حقيقية والمص لما بين وجود كل من النوعين بدون الاخر

قال ليس بينهما عموم وخصوص مطلقا بل من وجه لانه قد تحقق التفارق

فيما سبق التصادف محقق في الانواع السافلة بالنسبة الى ما فوقها من الاجناس

كالانسان مثلا **قوله** وجزء المقول الخ **اقول** الغرض هذا الكلام انه وقع

في كلام الظاهريين من المنطقيين ما يشعر بان المقول في جواب ما هو الذاتي

بان الفصل ذاتي ليس بمقول في جواب ما هو ذهب بعضهم الى ان المقول

في جواب ما هو الذاتي الاعم فرد الشيخ عليهم بان فصل الجنس كالحساس مثلا

ذاتي اعم وليس بمقول في جواب ما هو وقال ما هو سؤال عن الماهية فيجب ان

يكون الجواب بالماهية وفرق بين المقول في جواب ما هو والداخل في جواب

ولكن العالي من مراتب الاجناس يسمى جنس الاجناس لا السافل كما كان في مراتب

الانواع يسمى السافل نوع الانواع وذلك لان جميع الكليات وان كانت من حيث

كونها كليات مقيسة الى ما تحتها لكن اذا نظرنا لخصوصية الجنسية والنوعية الاضافية الا

كانت جنسية الشيء بالقياس الى ما تحته لان الجنس مفسر بالمقول على كثيرين

مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو فاضافته الى جميع الاجناس انما يكون اذا كان

فوق الجميع والنوعية الاضافية بالقياس الى فوقه لانه الذي يقال عليه وعلى غيره

الجنس في جواب ما هو فاضافته الى جميع الانواع انما يتحقق اذا كان تحت الجميع

قوله والنوع الاضافي الخ **اقول** قد ذهب القدماء الى النوع الحقيقي اخص

مطلقا من الاضافي لان كل نوع حقيقي فهو مندرج تحت مقولة من المقولات

العشرة فتكون مقولة عليه وعلى غيره في جواب ما هو ورد ذلك بانا لا نم انحصار

الحقايق في المقولات العشرة ~~فتكون مقولة عليه وعلى غيره~~ ولو سلم فلا نم

ان كل مقولة جنس لما تحتها فان اراد المص اثبات ان ليس بينهما عموم وخصوص

مطلقا ليحصل رد قول القدماء مع زيادة فائدة فقال الاضافي موجود بدون

الحقيقي كالانواع المتوسطة التي هي اجناس سافلة او متوسطة والحقيقي

موجود بدون الاضافي كالحقايق البسيطة مثل الواجب والوحدة والنقطة

والعقل والنفس ولقائل ان يقول ان اريد بالواجب هو المفهوم العارض فلا

ع

هو النوع المباين كالعقل على تقدير ان يكون الجوهر جنساً له حتى يقال عليه و
على غيره جواباً عنه في جواب ما هو ويكون العقول العشرة افراداً له لا انواعا
حتى لا يتحقق تحته نوع اخر ومراتب الاجناس ايض هذه الاربع لانه اما ان يكون
اعم الاجناس المغايرة له الواقعة في سلسلة وهو العالي كالجوهر او اخصها وهو
السافل كالحيوان او اعم من بعض واخص من بعض كالجسم النامي وهو المتوسط
او المباين للكل وهو المفرد كالعقل على تقدير ان لا يكون الجوهر جنساً له بل عرضا
عاما له لا يتحقق جنس اعم منه ويكون العقول العشرة انواعا مختلفة لا اجناسا
حتى لا يتحقق جنس اخص منه ولا اشخاصا حتى يتحقق جنسية فالعقل مثال للجنس
المفرد على تقدير والنوع المفرد على تقدير وهذا كاف في التمثيل وانما قيدنا الانواع
والاجناس في التقسيمين بالواقعة في سلسلة لان النوع العالي مثلاً ليس اعم
من كل نوع ولا الجنس العالي من كل جنس وكذا النوع السافل ليس اخص من كل
نوع ولا الجنس السافل من كل جنس وهو ظ ولا يكفي كونه اعم عن جميع ما تحته
واخص ما فوقه لان المتوسطات ايض كذلك والا فلحق المفرد من النوع والجنس
انه لا يعد بالمراتب اذ لا ترتب فيه فح لا يكون المراتب اربعا ولما ذكر ان مراتب
الاجناس ايض هذه الاربع وقد سبق ان النوع الاخير يسمى نوع الانواع كان
مظنة ان يتوهم ان الجنس الاخير ايض يسمى جنس الاجناس فاستدركه فقال و

فخرج الجنس العالي ولانه لا يقال عليه وعلى غيره الجنس وخرج الفصل والخاصة
والعرض العام بالنسبة الى جنس الماهية فانه لا يقال عليها في جواب ما هو واما
هذه الثلثة بالنسبة الى اجناسها الداخلة فيها فانواع اضافية وقوله اوليا احتراز
عن الضيق وهو النوع المقيد بقيد عرضي عام كلي كالتركي فانه يقال عليه وعلى
الفرس الجنس الذي هو الحيوان في جواب ما هو لكن لا اوليا بل بواسطة مقوليته
على الانسان للقول على التركي فان العالي انما يحمل على الشيء بواسطة حمل السافل
عليه وفيه بحث لانه يستلزم ان لا يكون النوع الاخير بالقياس الى الجنس العالي
والمتوسط نوعا اضافيا وهم يجعلونه نوعا اضافيا بالقياس الى جميع ما فوقه
من الاجناس لا يقال التعريف صادق على النوع الاخير والمتوسطات من غير
ان يعتبر اضافتها الى ما فوقها لانا نقول قد مر غير مرة ان قيد الحيثية مراد في
تعريف الاضافيات ترتيبه ومراتبه اقول الانواع الحقيقية لا تترتب لانه لو كان
نوع حقيقي فوق نوع حقيقي او تحته لزم ان يكون النوع الحقيقي جنسا وهو
مح واما الانواع الاضافية فقد تترتب ومراتبه اربع لانه اما ان يكون واقعا
في سلسلة مشتملة على نوع اخر اولا والاول ان كان اعم الانواع المغايرة له
الواقعة فهو العالي كالجسم والا فان كان اخصها فهو السافل كالانسان
ويسمى نوع الانواع والا فهو النوع المتوسط كالحيوان والجسم النامي والثاني

هو النوع المباين

الحكيم وان اريد بحسب الخارج فيتوقف على تسليمه لانه يرد بالنقض المدعى ان هذا
الواجب مندرج تحت مفهوم الواجب بمعنى ان مفهوم الواجب يحصل عليه وعلى
غيره فى الذهن وهذا ضرورى نعم لو اعترض بان الجزئى الحقيقى يجوز ان لا يعتبر
اضافته الى ما هو فوقه فلا يكون جزئيا اضافيا لكان شيئا واما الثانى وهو
ان ليس كل جزئى اضافى جزئيا حقيقيا فلجواز ان يكون الجزئى الاضافى كليا
كالانسان بالنسبة الى الحيوان بخلاف الجزئى الحقيقى وبين الجزئى الاضافى
والكلى عموم من وجه لتصادقهما فى الكليات المتوسطة وصدق الجزئى الاضافى
بدون الكلى فى الجزئى الحقيقى وبالعكس فى اعم الكليات الذى لا يندرج تحت
شئ اصلا بمعنى انه لا يكون شئ شاملا له ولغيره واعترض عليه بان ا ما ب
او لا ب مثلا واياما كان يندرج تحت احدهما ومنشاء هذا الاعتراض عدم
تحقيق معنى الاندراج قوله والنوع الخ اقول النوع كما يقال على ما سبق
ويقال له النوع الحقيقى لانه لم يعتبر فيه اضافة زايده على المفهوم الكلى كذلك
يقال على كل ماهية يقال عليها وعلى غيرها الجنس فى جواب ما هو قولا اوليا
وهذا تعيين للمعنى الذى يطلق عليه لفظ النوع الاضافى لا حد له فلا باس
بايراد لفظ الكل وترك ذكر الكلى نعم انه بيان يمكن ان يوخذ منه تعريف النوع
للاضافى وهو الكلى الذى يقال عليه وعلى غيره الجنس فى جواب ما هو قولا اوليا

لا يلعنه ليخرج مثل الانسان اذا لم يعتبر اضافته الى الحيوان لكنهم يحذفونه
من تعريف الاضافيات لوضوحه قوله وهو اعم اقول كل جزئي حقيقي فهو
جزئي اضافي من غير عكس اما الاول فلان كل جزئي حقيقي وهو معنى الشخص
مندرج تحت الماهية عن المشخصات اعني المفهوم الكلي الذي يفصل
الشخص عليه بالتشخص والهذية كهذا الضاحك المندرج تحت مفهوم مطلق
الضاحك وذلك لان الشخص هو الماهية الكلية مع قيد التشخص فيكون جزئيا
اضافيا بالقياس اليها لاشتراكها بينه وبين غيره وعدم الشراكة بينهما وبين
غيرهما لا يقال هذا منقوض بالتشخص فانه لو كان له ماهية كلية لاحتاج في تعينه
الى تشخص اخر ويتسلسل لانا نقول هو امر اعتباري ينقطع التسلسل فيه
بانقطاع الاعتبار وكون مفهوم التشخص محمولا على هذا التشخص وغيره ضروري
فان قيل هذا منقوض بالواجب يعني ذاته الذي هو جزئي حقيقي فانه شخص
لا يندرج تحت ماهية كلية لانه ان كان نفس تلك الماهية الكلية كان الشيء
الواحد كليا وجزئيا معا وان كان هي مع شيء اخر وهو التشخص كان الواجب
معروضا للتشخص وقد تقرر في الحكمة انه عينه قلنا ان اريد يكون تشخص الواجب
عينه انه عينه بحسب الذهن حتى يكون ذات الواجب عبارة عن التشخص
الذي هو احد جزئيات مفهوم التشخص فهذا مما لا يقول به احد فضلا عن

الحكيم

حقيقيا وقد يقابل بالاشتمال على كل اخص تحت الاعم عموما مطلقا كان او من
وجه على ما هو كلام صاحب الكشف والمصنف كالانسان بالنسبة الى الحيوان والحيوان
بالنسبة الى الابيض والمحققون على ان المراد العموم والخصوص المطلق ويسمى جزئيا
اضافيا لان جزئيته بالقياس الى الكلي الذي فوقه فان قيل المقام يرادف الكلي الا ضافي
المضايف للجزئي الاضافي المرادف للخاص واحد المتضايفين لا يجوز اخذه ما
تعريف الاخر لان جزء الحد يجب ان يعقل قبل المحدود والمتضايفان يكون تعلمهما
معا وايضا لفظ كل زايد لان التعريف بالافراد غير جايز فالاولى ان يقال الجزئي الاضافي
هو الاخص من شيء قلنا ليس ما ذكره تعريفا للجزئي الاضافي بل تعيينا لمعناه واي
على اي شيء يطلق بالنسبة الى من عرف معنى الخاص والعام فلا باس بايراد
لفظ الاعم فيه ولا للفظ كل على انه اذا كان الجزئي مرادفا للخاص لم يصح تعريفه بالاخص
من شيء الا ان يكون تفسيرا للاسم بالنسبة لمن يعرف معنى الاعم والاخص
لان امتناع تعقل الشيء قبل نفسه اظهر من امتناع تعقل احد المتضايفين قبل
الاخر فالاولى في تعريفه ان يقال هو المفهوم الذي يشترك شيء بينه وبين غيره ولا
يكون هو مشتركا بين ذلك الشيء في غيره من حيث هو كذلك وهذا معنى قولهم
هو المندرج تحت الشيء لان لفظ الاندراج مشعر بان الشيء يكون شاملا له
ولغيره حتى ان الناطق بالنسبة الى الانسان لا يكون جزئيا اضافيا وقيد الحيثية

في الصورة الاولى البتة ليشار بلفظ فقط الى الضرورى والامتناع واذا ثبت
بين نقيضي المتباينين في الصورة الاولى التباين كلي وفي الثانية العموم من وجه
فالتباين الجزئي بالمعنى الشامل للتباين الكلي والعموم من وجه لازم جزما و
انما لم يقتصر في اثبات التباين الجزئي على صدق كل من المتباينين مع نقيض الاخر
مع انه كاف لانه اراد التنبيه على ان تباين نقيض الاخر المتباينين تباينا جزئيا
على وجه يتحقق نوعان بمعنى ان في بعض الصور تباينا كليا وفي بعضها عموما
من وجه ولو اقتصر على ما ذكرنا لجاز ان يكون التباين الجزئي في جميع
الصور على وجه واحد من التباين الكلي والعموم من وجه فلهذا ذكر باقي
المقدمات فظهر ان قيد فقط وذكر باقي المقدمات ليس لمجرد تكثير
على ما توهم الشارح وعلى القاعدة سؤال وهو ان المعدوم في الخارج اخص
من الممكن العام فيكون بين نقيضيهما اعني اللاممكن العام مباينة كلية مع ان بين
نقيضيهما اعني المعدوم في الخارج والممكن العام عموما وخصوصا مطلقا لان كل
لامعدوم في الخارج فهو اما واجب او ممكن خاص وكل منهما ممكن بالامكان
بالامكان العام ودفعه بعضهم بتفسير التباين الجزئي بصدق احد المفهومين
بدون الاخر في الجملة ليشمل العموم والخصوص مطلقا ايضا قوله الجزئي
اقول الجزئي كما يطلق على ما يمنع نفس تصوره من الشركة ويسمى جزئيا

النقيضين للموجود والعدم المتباين تباينا كلية كان بينهما تباين كلي ضرورة

امتناع اجتماعهما على الصدق وكذا بين اللاحيوان واللاانسان النقيضين للحيوان

واللاانسان اللذين بينهما عموم من وجه على ما سبق انفا وان صدقا اعني

النقيضين على شيء معا كاللاانسان واللافرس الصادقين على الجماد وكاللاحيوان

واللاابيض الصادقين على الحجر الاسود كان بينهما تباين جزئي بمعنى صدق كل

واحد منهما بدون الاخر في بعض الصور فقط بقرينة جعله في مقابلة التباين

الكلي وهذا كما يطلق السلب الجزئي في مقابلة الكلي ويراد به النفي عن البعض

مع الاثبات للبعض فكانه قال وان صدقا معا كان بينهما عموم من وجه

لانه قد تحقق التصادق والتفارق ايضا لازم ضرورة صدق احد المتباينين

او كل واحد منهما قصدا بالاضافة الى العموم مع نقيض التباين الاخر فقط

اي بدون عينه وذلك الصدق في التباين الكلي يكون في جميع الصور كل

فرس لا حمار وكل حمار لا فرس في العموم من وجه في بعضها الصدق بعض

الحيوان ابيض من غراب نصدق عليه الابيض وبعض الابيض لا حيوان من

غراب نصدق عليه الحيوان ففائدة قوله فقط اي هذه التفارق بين النقيضين

انما يتحقق اذا صدق احد المتباينين مع نقيض الاخر ولم نصدق مع عينه حتى

لو جاز صدق الشيء ونقيضه على شيء لم يتحقق التفارق بين نقيضي المتباينين

فبين نقيضيهما تباين جزئي واليه اشار بقوله اصلا يعني ليست القاعدة في نقيض الامرين

الذين بينهما عموم من وجه ان يكون بينهما عموم لا مطلقا ولا من وجه لان

بين عين الاعم مطلقا ونقيض الاخص الاخص كالحيوان واللاانسان عموما

من وجه لتصادقهما في الفرس وصدق الحيوان بدون اللاانسان في الانسان

وبالعكس في الحجر مع ان بين نقيضهما اعني نقيض الاعم وعين الاخص كاللاحيوان

واللاانسان تباينا كليا ضرورة امتناع صدق الخاص بدون العام والتباين

الكلي بين المفهومين ينافي العموم مطلقا كان او من وجه لانه عبارة عن صدق

كل منهما بدون الاخر في جميع الصور بحيث لا يكون بينهما تصادق اصلا

ثم لما كان بين الاعم والاخص من وجه تباين جزئي كما بين المتباينين بالتباين

الكلي اراد ان يجمع الحكمين قصدا الى الاختصار فقال ونقيضا المتباينين يعني

المتباينين مطلقا اعم من ان يكون في جميع الصور كالمباينة الكلية او في بعضها

كالعموم والخصوص من وجه متباينان تباينا جزئيا وهو صدق كل واحد من

المفهومين بدون الاخر في الجملة فيعم التباين الكلي والعموم من وجه وبهذا

يندفع الاعتراض على المص بانه لم يبين النسبة بين نقيض الاعم والاخص من

وجه مع انه بصدد ذلك وانما قلنا ان بين نقيضي المتباينين كليا كان او

تباينا جزئيا لان النقيضين ان لم يصدقا على شيء اصلا كاللاوجود واللاعدم

النقيضين

للمص
النقيضين فيلزم تساوي الاعم والاخص وصدق الاخص على كل الاعم و
على القاعدة سؤال وهو انه لو كان نقيض الاعم اخص لصدق كل ما ليس
بممكن عام فهو ليس بممكن خاص ومعلوم ان كل ما ليس بممكن خاص فهو
اما واجب او ممتنع وكل واجب او ممتنع فهو ممكن عام فكل ما ليس بممكن عام
فهو ممكن عام وهذا محال فان قلت على القاعدتين ان الضاحك مساو
للانسان والماشي اعم منه ومع هذا لا يصدق كل ما ليس بضاحك او ليس
بالفعل
بماشي فهو ليس بانسان لان المعتبر في القضية ان يكون وصف الموضوع با
وظاهر ان بعض ما ليس بضاحك او ماشي بالفعل فهو انسان قلت التساوي
نسان
للانسان هو الضاحك في الجملة فنقيضه ما ليس بضاحك اصلا والاعم من الا
هو الماشي في الجملة فنقيضه ما ليس بماشي قطعا ولا نم ان بعض ما يصير فعليه
بالفعل ان ليس بضاحك اصلا فهو انسان والحاصل انه لا بد في اخذ نقيض
عم
المفردات من رعاية شرائط التناقض مهما امكن قوله والاعم اقول لو قلنا الا
من شيء من وجه بين نقيضيهما عموم كان هذا حكما كليا على ما نص عليه الشيخ
واذا
في الشفا من ان المطلقات المستعملة في العلوم كليات واكثرها ضرورية
قلنا ليس بين نقيضيهما عموم كان سلبا للحكم الكلي فلا يفيد ثبوت العموم في
بعض الصور والمراد بالعموم هٰهنا ما يطلق العموم وهو اعم من العموم مطلقا

الشيء ونفسه وهذا في المفردات ليس بظاهر الاستقامة لان النقيضين في المفردات
يجب ان يكونا بحيث لو حمل احدهما على موضوع حمل المواطاة لم يصدق حمل
الاخر عليه ولو لم يصدق حمله عليه وجب صدق حمل الاخر عليه هذا معنى امتناع
اجتماع النقيضين وارتفاعهما ورفع الشيء ليس بهذه المثابة لان الفرس مثلا
موضوع لا يصدق عليه الانسان ومع هذا يصدق عليه رفع الانسان اذ
الرفع لا يصدق على الجوهر اصلا بل نقيض الشيء المفرد ما ليس ذلك الشيء
اعني هذا المفهوم لا ما يصدق هو عليه فنقيض الانسان مفهوم ما ليس بانسان
لا الفرس او غيره مما يصدق عليه فنقيض الانسان مفهوم ما ليس بانسان
ففي النقيض شائبة من التركيب فنقول نقيضا المتساويين متساويان
بمعنى ان كل ما صدق عليه نقيض احد المتساويين صدق عليه نقيض الاخر
والا لكان بعض نقيض الاعم عين الاخص لان اللازم السالبة الجزئية اي ليس كل
نقيض الاعم نقيض الاخص وهي لا تستلزم الموجبة لجواز ان يكون الاعم امرا شاملا
لجميع الاشياء فلا يصدق نقيضه على شيء اصلا والجواب مثل ما مر واما الثاني
فلانه لو كان كل نقيض الاخص نقيض الاعم لزم صدق الاخص على كل افراد الاعم
بحكم عكس النقيض او بحكم ان نقيض المتساويين متساويان لانه لما كان كل
نقيض الاعم نقيض الاخص فلو كان كل نقيض الاخص نقيض الاعم لزم تساوي

النقيضين

وايضا الانسان الكلي ليس مباينا للجزئي من الطرفين بل اعم نعم لا يجري العموم
من وجه في غير الكليين فلهذا اعتبر الكليان وعلى هذا التقسيم سؤال وهو
ان نقيضي الشيئين اللذين هما اعم المفهومات كالشيء والممكن العام ليس بينهما
احدى هذه النسب لانهما لا يصدقان على شيء اصلا مع انهما كليان والصدق
على الشيء معتبر في مفهوم كل من النسب الاربع على الوجه المذكور لا يقال المعتبر
في مفهوم النسب الصدق بحسب امكان الفرض والتقدير والنقيضان لكونهما
كليين يمكن للعقل ان يفرض كلا منهما صادقا على كل ما فرض صدق الاخر عليه
فيكونان متساويين لانا نقول لو لم يكن المعتبر في مفهوم النسب نفس الصدق في
الامر لم ينضبط لانه يمكن للعقل ان يفرض صدق احد المتباينين على عين الاخر
وصدق احد المتساويين على غير الاخر وصدق الخاص على غير افراد العام وان كان
ذلك المفروض محالا بل الجواب ان النقيضين لكونهما كليين لا بد لهما من صورة
حاصلة في العقل وهي لا شيء بالذات وشيء بالعرض من حيث انه صورة حاصلة
في العقل وهي لاشيء بالعرض من حيث انه صورة حا وتصدق عليه الامران المتنا قضان
حتى ان اللاممكن التصور صادق على شيء في الذهن ولا تناقض لتغاير جهتي الايجاب
والسلب فالصدق ههنا لا يكون كما في القضايا حتى لا يعتبر في الموضوع نفس
المفهوم قوله ويقتضا المتساويين اتم اه قد اشتهر فيما بينهم ان يقتضي الشيء

من حيث انهما موصلان الى المجهول تصوري او تصديقي وهذا لا ينافي نحو وجوههما
في الخارج قوله الكليان الخ اقول الكليان اذا نسب احدهما الى الآخر فاما لتصادق
فبينهما اما تساو او عموم وخصوص مطلق او عموم وخصوص من وجه او
تباين كلي لانه ان صدق كل منهما على ما صدق عليه الآخر كالانسان والناطق
فهما متساويان والا فان صدق احدهما على كل ما صدق عليه الآخر كالانسان
والناطق فهما متساويان والا فان صدق احدهما على كل ما صدق عليه الآخر
من غير عكس كالحيوان والانسان فهو عام وخاص والصادق على كل افراد
الآخر عام والآخر خاص والا فان صدق كل منهما على بعض ما صدق عليه الآخر
كالحيوان والابيض فهما عام وخاص من وجه اعني ان كل منهما من جهة الشمول
للآخر ولغيره عام ومن جهة كون الآخر شاملا له ولغيره خاص ولا بد بينهما
من تصادق وتفارق بان يصدقا معا على شيء ويصدق كل منهما بدون الآخر
والا فهما متباينان تباينا كليا وذلك بان لا يصدق شيء منهما على شيء مما يصدق
عليه الآخر كالانسان والفرس وانما اعتبر النسب بين الكليين لان النسب
الاربع في الخارج لا يجري في غيرهما لان الجزئيين متباينان والكل بالنظر الجزئية اعم
والجزئي غيره مباين كذا قيل وفيه نظر لان زيدا اذا كان ضاحكا فهذا الانسان
وهذا الضاحك جزئيان من الانسان والضاحك غير متباينين بل متساويان

وايضا لان

الاخرين [illegible] البحث عن انهما موجودان ام معدومان [illegible] فالكلى الطبيعى
كالحيوان مثلا موجود لانه جزء من هذا الحيوان الموجود فى الخارج لان الشخص
عبارة عن الماهية مع قيد التشخص وجزء الموجود موجود بالضروره وفيه نظر لانا
لا نم ان المطلق جزء خارجى من الشخص بل ذهنى والجزء الذهنى لا يجب وجوده فى
الخارج وايض لو كان المطلق جزءا خارجيا من الاشخاص وهو معنى واحد لزم اتصافه
بصفات متضادة ووجوده فى زمان واحد فى امكنة متعددة لان حصول الكل
فى المكان يوجب حصول اجزائه الخارجية فيه والحق ان الكلى الطبيعى موجود فى الخارج
بمعنى ان فى الخارج شيئا يصدق عليه الماهية التى اذا اعتبر عروض الكلية لها كانت
كليا طبيعيا كزيد وعمرو وهو ظ واليه اشار الشيخ بقوله ان الطبيعة التى يعرض
لها الاشتراك لمعناها فى العقل موجودة فى الخارج واما ان يكون الماهية مع اتصافها
بالكلية واعتبار عروضها موجودة فلا دليل عليه بل بديهة العقل حاكمة بانه
الكلية فى الموجود الخارجى واما الكلى المنطقى والعقلى فنفى وجودهما فى الخارج
خلاف لمن قال بوجود الاضافات قال بوجود المنطقى ولزم القول بوجود
العقلى لكونه مركبا من مجرد المنطقى والطبيعى الموجودين فى الخارج ومن منعه
منع وجود الكلى المنطقى ولزم عدم العقلى ضرورة عدم احد جزئيه والنظر فى ذلك
خارج عن المنطق لانه انما يبحث عن احوال المعلومات التصورية والتصديقية

بنزع القوة المفرقة للبصر فصدقه على الجسم الابيض لا يوجب الانقسام واعلم ان
المفهوم الذى لا يمنع الشركة فهو كلى منطقى من حيث هو واما من حيث انه يعرض
له الشركة بين الكلية العارضة للانسان والعارضة للفرس الى غير ذلك فهو كلى
طبيعى ومن حيث انه يعرض له الجنسية للكليات الخمس المنطقية فهو جنس طبيعى
ومن حيث انه نوع من المفهوم فهو نوع طبيعى وكذا كل واحد من الكليات
الخمس المنطقية فهو جنس طبيعى من حيث جنسيته لانواعه من العالى والسافل وغير
ذلك ونوع طبيعى من حيث كونه نوعا من الكل وعلى هذا القياس حتى ان الجزئى
من حيث اشتراكه بين الجزئيات كلى طبيعى ومن حيث كونه نوعا من المفهوم
نوع طبيعى فالطبيعيات مع قطع النظر عن العوارض يعطى ما تحتها اسمائها وحدودها
حتى يصدق على ذلك كل من زيد وعمرو وبكر انه انسان وحيوان ناطق والكلى
المنطقى يعطى اسمه وحده افراد مفهومه كهذا الكلى وذاك اعنى الكلى العارض
للانسان والكلى العرض للفرس الى غير ذلك لا افراد موضوعه كزيد وعمرو والجنس
المنطقى يعطى اسمه وحده افراد مفهومه كهذا الجنس وذلك ونفس موضوعه كالحيوان
لا انواع الموضوع وافراده لا للانسان والافراد موضوعه كزيد وعمرو وعلى هذا فقس

قوله والكلى الطبيعى الخ قد جرت عادة القوم باثبات وجود الكلى
الطبيعى وان كان خارجا عن الصناعة لكونه فائدة يحصل بادنى نظر فلا

الاخرى

معتبر في الطبيعي بالعروض وفي العقلي بالجزئيه وفرقها بينهما فرقها بين المقيد
والمجموع واما الاول فلما لم يكن احدى الكليات ولم يكن غرض منوطا به اسقطوه
عن درجة الاعتبار وقالوا هناك امور ثلثة وهذا المعنى مصرح في كلام المتقدمين
والمتاخرين وقال الشيخ في الشفاء الجنس الطبيعي هو الحيوان بما هو حيوان
الذي يصلح لان يجعل للمعقول منه النسبة التي للجنسية وقال الارموي في البيان
ان الانسان من حيث ذاته المعروضة لهذا العارض يسمى كليا طبيعيا ومن ترك
هذا القيد اعتمد على ما ذكرناه فان قلت قد ظهر مما ذكرت ان المفهوم الذي لا
يمنع نفس تصوره من الشركة تعريف للكلي المنطقي وكذا التعريفات المذكورة
للكليات الخمس انما هي للمنطقيات منها فظاهر ان هذه التعريفات باسرها
صادقة على الطبيعيات والعقليات فيلزم الانتقاض قلت انما يلزم الانتقاض
ان لو صدق الحد على شيء لم يصدق عليه المحدود والطبيعي والعقلي مما صدق
عليه المنطقي صدق العارض على المعروض وصدق الجزء على الكل ضرورة ان
الحيوان مفهوم لا يمنع الشركة وكلي يقال على مختلفة الحقايق في جواب ما هو وكذا
المجموع المركب من الحيوان والكلية والجنسية فالكليات الثلث متغايرة بحسب
المفهوم حتى لا يصح ان يقال الحيوان نفس مفهوم الكلي المنطقي والجنس المنطقي
لا بحسب الذات لانه يصدق عليه مفهوم الكلي المنطقي وهذا كما اذا عرفنا الابيض

والناطق فصل والضاحك خاصة والماشي عرض عام فان قيل الذي يتخيل
من ظاهر كلام القوم هو ان الكلي الطبيعي هو الماهية من حيث هي هي وكذا
الجنس الطبيعي والنوع الطبيعي وغير ذلك لانهم صرحوا بانا اذا قلنا الماهية
فهي من حيث هي هي كلي طبيعي واذا قلنا جنس فهي من حيث هي هي جنس طبيعي
وعلى هذا القياس وح يلزم اي ومفهوم الطبيعي حتى يكون معنى الكلي الطبيعي
هو بعينه معنى الجنس الطبيعي والنوع الطبيعي وغيرهما ويكون النوع الطبيعي ح
جنسا طبيعيا بل يكون الجميع عبارة عن معنى واحد هو الماهية من حيث هي هي
قلنا هذا التخييل يضمحل بالتامل في كلامهم لانهم قالوا اذا قلنا الماهية كلية فهي
من حيث هي هي كلي طبيعي فلم يجعلوا الكلي الطبيعي عبارة عن الماهية من حيث هي هي
مطلقا بل في حين الحكم عليها بالكلية ومقيدة بذلك فمعناه ان الكلي الطبيعي هي
الماهية المعروضة الكلية الموصوفة بها من حيث هي هي اي من ان يوجد لشيء اخر
مضافا اليها ولا داخلا فيها فصار الكلي الطبيعي هي الماهية المحكوم عليها بالكلية
المعروضة لها الموصوفة بها مع قطع النظر عن ساير العوارض والجنس الطبيعي هي
الماهية المعروضة للنوعية كذلك وعلى هذا قياس البواقي فاذا قلنا الحيوان كلي
فهناك امور اربعة مفهوم الحيوان من حيث هو هو ومفهوم الكلي والحيوان المقيد
بالكلية والمجموع المركب منهما فالثاني منطقي والثالث طبيعي والرابع عقلي والمنطقي

معنى

واما الذي يعم الجميع فهو مطلق الامكان العام بمعنى سلب الضرورة عن
احد الطرفين الوجود والعدم **قوله** البحث الثاني **اقول** اذا قلنا الحيوان
مثلا كلي فهناك امور ثلثة الاول الحيوان الماخوذ كليا من حيث هو هو
اي مع قطع النظر عن ساير العوارض الثاني مفهوم الكلي الذي هو ما لا يمتنع نفس
تصوره من الشركة الثالث المركب من الحيوان والكلي وتغاير هذه المفهومات
غني عن البيان والاول يسمى كليا طبيعيا لانه طبيعة من الطبايع وحقيقة من
الحقايق والثاني منطقيا لانه المبحوث عنه في المنطق والثالث عقليا لكونه مركبا
يعتبره العقل وقوله وكونه كليا سمي كليا منطقيا مراده ان الكلي بمعنى مفهومه
الكاين كليا هو المنطقي الا انه لو قال الكلي لتوهم ان المراد به ما صدق عليه الكلي فعدل
الى ذلك لضيق العبارة والا فالمنطقي ليس كونه كليا وهذا ظاهر وانما قال الحيوان
مثلا لان هذا التقسيم لا يختص بالحيوان والمفهوم الكلي بل الانسان والفرس
وغيرهما كذلك وايضا اذا قلنا زيد جزئي فذات زيد من حيث هو يمنع الشركة
جزئي طبيعي ومفهوم الجزئي اعني ما يمنع الشركة جزئي منطقي والمجموع المركب
منهما عقلي واذا قلنا الحيوان جنس فالحيوان المعروض للجنسية من حيث
هو هو جنس طبيعي ومفهوم الجنس اعني الكلي المقول في جواب ما هو على مختلفة
الحقايق جنس منطقي والمجموع المركب منهما عقلي وكذا اذا قلنا الانسان نوع و

الوجود واما ان يكون ممتنع الوجود كشريك البارى او ممكن الوجود وهو

اما ان لا يوجد فى الخارج كالعنقاء او يوجد وح اما ان يكون الموجود منه واحدا

او كثيرا والاول اما ان يكون مع امتناع فرد اخر كمفهوم البارى فانه كلى يوجد

منه ذات الله تعالى ويمتنع غيره واما مع امكانه كمفهوم الشمس اعنى الكوكب

النهارى فانه مفهوم يوجد منه هذا النير الاعظم فقط مع امكان تعدده و

الثانى اما ان يكون افراده الكثيرة متناهية العدد كالكوكب السيار فانه كلى منحصر

افراده فى السبعة او غير متناهية العدد بمعنى انه لا ينتهى الى حد لا يوجد بعده فرد

اخر لا بمعنى ان الافراد الغير المتناهية تكون موجودة دفعة وذلك كمفهوم

النفس الناطقة فانه كلى لا ينتهى افراده الى حد لا يوجد بعده فرد اخر على مذهب

فقوله كالكواكب السبعة السيارة والنفوس الناطقة تمثيل الا فراد

لا للكلى المتناهى الافراد فان قيل ان اريد بالممكن فى هذا التقسيم الممكن بالامكان

الخاص لم يصح الواجب قسما منه وان اريد الممكن بالامكان العام لم يصح جعل

الممتنع قسيما له لانه كما يشمل الوجوب يشمل الامتناع ايض قلنا اريد به ممكن

الوجود بالامكان العام والامكان العام من جانب الوجود معناه سلب

ضرورة العدم فهو يعم الوجود دون الامتناع كما ان الامكان العام من

جانب العدم وهو سلب ضرورة الوجود فهو يعم الامتناع دون الوجوب

واما الذى يعم الجميع

فيها فان كان تمام المشترك بين الماهية ونوع اخر فهو الجنس والا فهو الفصل
وان كان خارجا عنها فان اختص بافراد حقيقة واحدة فهو الخاصة والا
فهو العرض العام فالخارج من القسمة هو النوع الحقيقي والخاصة الحقيقية وقد
عرفتهما فالخاصة قد يقال على عرضي يخص الشيء بالقياس الى غيره كالماشي للانسان
بالنسبة الى النبات ويسمى خاصة اضافية والنوع الاضافي سيجيء فان قيل قد
قسم الخارج الى اللازم والمفارق وكل منهما الى الخاصة والعرض العام فيكون الكليات
سبعا لا خمسا قلت هذا الاعتراض في غاية السقوط لان كلا من الخاصة والعرض
العام سواء كان لازما او مفارقا فله مفهوم واحد وقصد المص ان يقسم ا
الخارج بقسمين احدهما الى اللازم والمفارق والثاني الى الخاصة والعرض العام
الا انه اورد بدل قوله وهو اما خاصة او عرض عام قوله وكل منهما الفائدة و
في التنبيه على ان كلا من الخاصة والعرض العام يكون لازما ومفارقا بخلاف
ما لو قيل الخارج اما لازم او مفارق وايضا اما خاصة او عرض عام والانحصار
في الخمس باعتبار هذا التقسيم صحيح بل لو قسم الخارج قسم ثم اعتبر قسمة
كل منها باعتبار انه مقول على حقيقة واحدة او اكثر كان والخارج بهذا الاعتبار
منحصر الى قسمين قوله الكلي قد يكون ممتنع الوجود اقول هذا اشارة
الى ان المعتبر في الكلية امكان فرض صدقه على كثيرين لا صدقه عليها بحسب

بافراد حقيقة واحدة فهو الخاصة والا فالعرض العام فالخاصة كلية مقولة على
ما تحت طبيعة واحده فقط قولا عرضيا من حيث هو كذلك فقوله طبيعة
واحدة ليعم النوع الاخير وغيره فان بعضهم على ان الخاصة لا يكون الا للنوع
الاخير والمحققون على انها يكون للاجناس ايض حتى العالي وقوله فقط احترازا
عن الجنس والعرض العام وقوله قولا عرضيا احترازا عن النوع والفصل والعرض
العام كلي مقول على افراد حقيقة واحدة وغيرها قولا عرضيا من حيث هو كذلك
فقوله وغيرها احترازا عن النوع والفصل والخاصة وقوله قولا عرضيا احترازا
عن الجنس فان قلت تعريف العرض العام صادق على خواص الاجناس كالماشي
للحيوان فانه يقال على افراد الانسان والفرس وغيرهما قلت الحقيقة التي يجعل
الماشي بالنسبة اليها خاصة هو الحيوان والماشي انما يحمل عليه فقط لا على
غيره واذا انسب الى الانسان والطلق عليه وعلى غيره كان عرضا عاما والحاصل
ان قيد من حيث هو كذلك مراد في التعريفات فالماشي من حيث المقولية على
الحيوان خاصة وعلى الانسان عرض عام بل كل من الخمسة بالنسبة الى حصص
الحيوان بالنسبة الى مفهوم الحيوانات والناطق بالنسبة الى مفهوم هذا الناطق
وذاك وعلى هذا القياس نوع حقيقي فعلم بما تقدم ان الكليات خمس لانه
ان كان نفس ماهية ما تحته من الجزئيات فهو النوع والا وان كان داخلا

فيها

لب كان مع مساوى ج ايضاً مساو بالبين هذا اما اوردنا بيانه قوله وقد يق
قوله البين كما يقال على ما يكون للاثنين فانه يلزم من تصور الاثنين
تصور ضعف الواحد تصوره مع تصور الملزوم كافيا في الجزم باللزوم
يقال على اللازم الذى يلزم من تصور الملزوم تصوره ويحصل الجزم باللزوم
كضعف الواحد للاثنين فانه يلزم من تصور الاثنين تصور ضعف الواحد
والجزم بكونه لازما للاثنين والبين بهذا المعنى اخص لانه كلما كان تصور الملزوم
وحده كافيا في تصور اللازم والجزم باللزوم بمعنى انه لا يفتقر الى اكتساب شىء
لا بمعنى انه لا يفتقر الى شىء غير تصور الملزوم لان الجزم باللزوم بدون تصور
اللازوم كان تصوره مع تصور اللازم كافيا بالضروره ولا ينعكس لجواز
ان يكون الجزم باللزوم موقوفا على اكتساب تصور اللازم واستحضاره بعد
تصور الملزوم فغير البين بالمعنى الثانى يكون اعم والعرض المفارق اعنى الذى
يفارق بالفعل اما سريع الزوال واما بطيئه والاولى المفارق بمعنى ممكن الانفكاك
على ما هو المعتبر في تسمية العرض المفارق قد يكون غير زايل اصلا ولهذا يندفع
الاعتراض بان التقسيم الى سريع الزوال وبطيئه غير حاصر لجواز ان يكون ممكن
الانفكاك لكن لا ينفك اصلا بل يدوم له قوله وكل واحد قوله الخارج
من الماهيه سواء كان لازما او مفارقا اما خاصة او عرض عام لانه اما ان يختص

في المصادرات ان كل خطين مستقيمين اذا وقع عليهما خط مستقيم وكانت
الزاويتان الداخلتان في احد الجهتين اصغر من قائمتين فانهما يتلاقيان في تلك
الجهة ان اخرجا لكن تلاقي المتوازيين مح فمجموع زاويتي ب وح ود ح ز لذلك
كل من المجموعين كقائمتين لما مر فاذا اسقطنا الجزء المشترك اعني زاوية ب ز
ح المشترك بين المجموعين بقي زاويتا ا ز ح و د ح ز المتبادلتان متساويتين
ضرورة انه اذا كان مجموع ا ب مساويا لمجموع ا خ كان ب مساويا لخ وهو المطلوب
وايضا زاوية ز ب الخارجة عما بين المتوازيين كزاوية ه ح د الداخلة لانها
اعني ه ز ب الخارجة مساوية لمقابلتها اعني زاوية ا ز ح المساوية للزاوية
ه ح د وذلك لان الزاويتين المتقابلتين الحادثتين عن تقاطع الخطين متساويتان
ضرورة ان المتوسطة المشتركة بينهما مع كل منهما كقائمتين متساويان باسقاط
المتوسطة المشتركة اذا تقرر هذا فلنفرض المثلث ا ح ب هكذا ولنخرج
ضلع ب ح الى د ولنعرض من نقطة ح خط ح ه موازيا لخط ا ب فزاوية ا ح ه
مساوية للزاوية الكونهما متبادلتين وزاوية ه ح د مساوية لزاوية ب لكونهما
خارجة وداخلة فاذن جميع زاوية ا ح د الخارجة متساوية لزاويتي ا ب الداخلتين
وزاوية ا ح د مع زاوية ا ح ب مساوية لقائمتين لما مر فيكون جميع الزوايا
الثلث الداخلة في المثلث مساوية لقائمتين لا زما يكون ح مع ج مساويا

لب

وسط المجهات يكون تبينا لجواز ان يتوقف على حدس او حس او تجربة او غير ذلك

فلم يحصل اللازم فى البين وغيره وقوله كتساوى الزوايا الثلث للمثلث للقائمتين اللاتى

فى للقائمتين متعلق بتساوى وفى للمثلث مثلها فى قولنا كالانقسام بمتساويين

للاربعة اى كلزوم الانقسام بمتساويين لها فالمثلث ملزوم وكون زواياه

الثلث متساوية لقائمتين لازم غير بين له ولنذكر لبيانه مقدمتين الاولى اذا

وقع خط مستقيم على اخر فالزاويتان الحادثتان ان كانتا متساويتين سميتا

قائمتين والخط الواقع عمودا هكذا والا فالاصغر تسمى حادة والاعظم منفرجة هكذا

وهما متساويتان لقائمتين لانا نقيم خط ه ب ج عمودا هكذا فتحدث قائمتان

فيكون زاوية ا ب د اعظم من قائمة بمقدار ا ب ه وزاوية ا ب ج اصغر من قائمة

بذلك المقدار بعينه فيكون زاويتا ا ب د و ا ب ج متساويتين لقائمتين

بالضرورة الثانية اذا وقع خط مستقيم على خطين مستقيمين متوازيين اعنى

اللذين كانا بحيث لو اخرجا الى غير النهاية لم يتلاقيا فى جهة ولم يتفاوت بعدما بينهما

كخط ه ح على خطى ا ب ح و ج د هكذا فالمتبادلتان اعنى زاويتى ا ز ح و د ج ز

متساويتان لان مجموع الزوايا الاربع فيما بين المتوازيين معادلة لاربع قوائم

والمتبادلتان من هذه الاربع فى كل من جهتى خط ه ج كقائمتين والا لكانتا

فى جهة اصغر من القائمتين فيلزم تلاقى المتوازيين فى تلك الجهة لما ذكر اقليدس

الثالث من اقسام الكلي وهو ما يكون خارجا عن ماهية ما تحته من الجزئيات
اما امتنع انفكاكه عن الماهية الماخوذة من حيث هي هي او مع عارض من العوارض
فهو اللازم والا فهو العرض المفارق واللازم ان كان امتناع انفكاكه عن الماهية
من حيث هي هي مع قطع النظر عن العوارض فهو لازم الماهية كالضحك بالقوة
للانسان وان كان عن الماهية مع عارض الماهية مخصوص ويمكن انفكاكه عن
الماهية من حيث هي هي ~~ويمكن انفكاكه عن الماهية~~ فهو لازم الوجود كالسواد
للحبشي وانما قيدناه بامكان الانفكاك عن الماهية من حيث هي هي ليصح جعله
قسيما للازم الماهية والا فلازم الماهية لازم الوجود ضرورة وانما اخذنا
الماهية في تفسير اللازم اعم من المجرده والمخلوطة ليصح جعل لازم الوجود قسما
منه واللازم مطلقا اما بين وهو اللازم الذي يكون تصوره مع تصور الملزوم
كافيا في جزم الذهن باللزوم بينهما بمعنى انه لا يتوقف على وسط برهاني سواء
تتوقف على حدس او تجربة او نحو ذلك او لم يتوقف واما غير بين وهو الذي
يفتقر جزم الذهن باللزوم بينهما الى وسط وهو ما يقارن بقولنا لانه
حين يقال لانه كذا اعني ما يجعل محمولا للموضوع الذي هو اسم ان الداخل عليها لام
الاستدلال على ثبوت شيء لشيء او نفيه عنه كما في العالم حادث لانه متغير وبما
ذكرنا من تفسير كون تصورهما كافيا يندفع الاعتراض بان ما لا يتوقف على

ولا

الى الاخر بوجه اخر كالهيولى والصورة ومنع لزوم الترجيح بلا مرجح لجواز ان يكون
في مفهوم احدهما ما يقتضى الاحتياج من غير عكس لانهما وان تساويا في الصدق لكنهما
متغايران في المفهوم الثاني الجنس العالى كالجوهر مثلا لو تركب من امرين متساويين
فاحدهما ان كان عرضا كان العرض مقوما للجوهر ومحمولا عليه بالمواطاة اذ الكلام في
الجزء المحمول وان كان جوهرا فان كان الجوهر نفس حقيقته كان الجزء عين الكل
ولزم تقدم الشيء على نفسه وان كان داخلا فيه كان الشيء جزءا لنفسه لان جزء
الجزء جزء وان كان خارجا عنه وهو محمول عليه كان عارضا له اذ المحمول الخارج عارض
فيكون جزء الجوهر الشيء الذي حقيقة الجوهر عارض له وحقيقة الجوهر مركب
بين الامرين المتساويين الذين احدهما ذلك الشيء وذلك الشيء يمتنع ان يكون
عارضا لنفسه فتعين ان يكون العارض له هو الامر الاخر من المتساويين فلا
يكون العارض بتمامه عارضا وهو مح مثلا الجوهر مركب من آ و ب و آ شيء عرض
له الجوهر الذي حقيقته آ و ب ويمتنع ان يكون آ عارضا لنفسه فتعين ان يكون
العارض له هو الجزء الاخر اعنى ب فلا يكون العارض بتمامه عارض وهذا مح
وجوابه منع استحالة ذلك في العارض بمعنى المحمول الخارج فان كل ماهية
مركبة من الجنس والفصل وهو بالنسبة الى احديهما عارض لا بتمامه كالانسان
الحيوان او للناطق وهذا اكثر من ان يحصى قوله واما الثالث الخ اقول

فى الوجود فلما كان تميزه عن المشاركات فى الوجود مبنيا على احتمال
تركب الماهية من امرين متساويين ولم يعرف لهذا المعنى تحقق اهمله المصنف فى
تقسيم الفصل الى البعيد والقريب وجعل القريب ما كان مميزا عن المشارك فى
الجنس البعيد كالحساس والا فالقريب ما يميز جميع المشاركات فى الجنس او فى
الوجود والبعيد ما يميز عن بعضها وكون تمييز الفصل عن المشارك فى الوجود
مبنيا على الاحتمال المذكور انما هو على تفسير الامام الكلام الاشارات واما على
تفسير الحكيم المحقق فليس مبنيا عليه لانه قال مراده ان الفصل يميز الشىء عما
يشاركه فى الجنس فقط او عما يشاركه فى الوجود سواء كان مشاركا له فى الجنس
اولا وتحقيقه ان فصل الشىء ان اختص بجنسه كالحساس للحيوان بالنسبة الى
الجسم النامى كان مميزا عما عداه مما يشاركه فى الوجود وانه لم يكن مختصا بالجنس
كالناطق للانسان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كالملائكة مثلا
فهو يميز الانسان عن جميع ما يشاركه فى الجنس اعنى الحيوان لا عن جميع ما يشاركه
الوجود اذ لا يميزه عن الملائكة وقد يستدل على امتناع تركب الماهية من امرين
متساويين بوجهين الاول انه لا بد فى اجزاء الماهية الحقيقية من احتياج البعض
الى البعض واحتياج كل الى الاخر دور واحتياج احدهما الى الاخر فقط ترجيح بلا
مرجح لانهما ذاتيان متساويان وجوابه منع لزوم الدور بجواز احتياج كل

الى الاخر

وشیء اخر وتمییز الماهیة عما یشارکها فیهما اضیف الیه لفظا او عقلا ای حیوان هو
سؤال عما یمیزه عن المشارکات والحیوان وای وجود هو سوال عما تمیزه عن
المشارکات فی الوجود فخرج بقوله فی جواب ای شیء هو الجنس والنوع والعرض
العام وبقوله فی جوهره ای فی ذاته وحقیقته الخاصة لانها انما تفید التمییز
العرضی وانما قال عن الشیء لیشمل المتفقة الحقیقة کالفصل القریب والمختلفة
الحقیقة کالفصل البعید وانما قال یحمل دون یقال کما فی سایر الکلیات لانهم ذکروا
ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس فکان فیه مظنة ان یتوهم ان الفصل لا یحمل
علیه لامتناع حمل العلة علی المعلول فصرح بلفظ الحمل ازالة لهذا الوهم ولما کان
الفصل ذاتیا یمیز الماهیة عما یشارکها فی جنس او وجود فلو ترکب ماهیة کالجنس
العالی والموجد او الفصل من امرین متساویین کان کل منهما فصلا لانه ذاتی
تمیز الماهیة عما یشارکها فی الوجود ویحمل علیها فی جواب ای موجود هو والقدماء
حتی الشیخ فی الشفا جعلوا الفصل ممیزا عما یشارک فی الجنس حتی ان کل ماهیة
له فصل یکون له جنس اذ المشارکة فی الوجود لا تفتقر الی التمییز بالفصل والا لزم
التسلسل لان الفصل ایضا موجود فالتمییز عنه یحتاج الی فصل اخر لکن لما لم یتم
البرهان علی انحصار الذاتی فی الجنس والفصل بهذا المعنی عدل عنه الشیخ فی
الاشارات وتبعه المتاخرون وجعل الفصل ممیزا عن المشارکة فی الجنس او

الى المساوات والنسوع المنع ثم الذاتى على تقدير ... الى ما يكون مساويا لتمام

مشترك ما بين الماهية ونوع اخر بمعنى ان لا يكون ذاتيا لما يباين بتمام المشترك كان

فصلا قريبا للجنس اعنى تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع لانه ذاتى يميز الجنس

عن جميع ما يشاركه فى الجنس او فى الوجود مما ليس هو ذاتيا له وقوله فكيف ما كان

الذاتى ليس تمام المشترك اى سواء كان مختصا بالماهية او بعضا من تمام المشترك اى

سواء كان مختصا بالماهية او بعضا من تمام المشترك مساويا له ففيه تميز الماهية عن

كل ما يشاركه اعنى اذا كان مختصا للماهية او عن بعض اعنى اذا كان بعضا من تمام المشترك

مساويا له فى جميع جنس اعنى اذا كان للماهية جنس او فى الوجود اعنى اذا لم يكن لها

جنس وذلك تلك الدليل وهو قوله ان لم يكن تمام المشترك لم يدل الا على انه يميز الماهية

فى الجملة من غير دلالة على انه يميزها عن جميع المشاركات حتى يكون قريبا او عن المشاركات

فى الجنس حتى يلزم ان يكون لكل ذى فصل ذا جنس واياما كان فذلك الذاتى فصل

للماهية لانا لا نعنى بالفصل الا ذاتيا لا يكون تمام المشترك وتميز الماهية فى الجملة

ولا يرد الجنس لانه تمام المشترك ولا مثل الجوهر الناطق بالنسبة الى الانسان مثلا

لان الكلام فى الاجزاء المفردة فالاولى منع افادة الجنس التميز قوله ورسموه

قوله رسموا الفصل بانه كلى يحمل على الشىء فى جواب اى شىء هو فى جوهره

من حيث هو كذلك والطالب باى شىء يطلب ما لا يكون تمام المشترك بين الماهية

وشىء اخر

لانه لزوم التسلسل بل ينقطع بتمامي مشترك بين الماهية وبين نوع مباين لها

ويكون ذاتي الماهية اعم من تمام المشترك الاول لكونه ذاتيا له وللنوع الثاني و

من تمام المشترك الثاني لكونه ذاتيا له وللنوع الاول الذي بازاء الماهية ويتحقق

مباينة تمام المشترك الثاني للنوع الاول باشتماله على ذاتي لا يوجد في النوع الاول

مثلا يكون النامي اعم من تمام المشترك بين الانسان والفرس اعني الحيوان لكونه

ذاتيا له وللشجر المباين له واعم من تمام المشترك بين الانسان والشجر لكونه ذاتيا

له وللفرس المباين له من جهة انه يشترك الانسان والشجر في ذاتي لا يوجد في الفرس

وليكن هي منتصب القامة مثلا فيكون تمام المشترك بين الانسان والشجر هو

الجسم النامي المنتصب القامة والنامي اعم منه لشموله الفرس واعم من الحيوان لشموله

الشجر فلا تسلسل ولا انتهاء الى المساوات فعلى هذا جنس جنس الماهية لا يجب

ان يكون جنسا لها لجواز ان لا يكون تمام المشترك بينها وبين نوع ما كالجسم

النامي للانسان لا يقال الذي في كل مرتبة ان كان ذاتيا للنوع مباين لجميع ما حصل

من التمامات تسلسل والا لكان فصلا لافادته التمييز في الجملة اذ ليس جزء الجميع

الماهيات المتعددة ضرورة تعدد البسايط لانا نقول هذا برهان برأسه تقريره

الذاتي ان كان تمام المشترك لكان جنسا والا لكان فصلا لانه ليس جزء لجميع

الماهيات لوجود بسايط كثيرة ولا حاجة الى باقي المقدمات ولو سلم فلا يفيد الا انتهاء

بالحيوان لان اللفظ الدال على جزء من معناه فهو يشبه الجزء للنطق والحيوان الثالث

هو الانسان نفسه لانه ماخوذ مع الناطق وهذا بحث نفيس اغفله المتاخرون فليحافظ اهمله

عليه قوله والا اى وان لم يكن الداخل فى الماهية يعنى ذاتيها تمام المشترك بين

الماهية وبين نوع اخر يباينها فهو فصل لان انتفا كونه تمام المشترك اما بانتفاء

الاشتراك اى كونه ذاتيا لها ولغيرها فيكون ذاتيا مختصا بالماهية بمعنى ان لا يكون

ذاتيا لماهية اخرى بان لا يوجد فيها فصلا اصلا او يوجد عارضا او جزء غير محمول

فيكون فصلا قريبا يميز الماهية عما ليس هو ذاتيا له واما بانتفاء التمامية فيكون بعضا

من تمام المشترك اى ذاتيا له ولا يكون مباينا له وهو ظ ولا اخص منه مطلقا او

من وجه لامتناع تحقق الكل بدون الجزء بل لا بد من انتهائه الى ما يساويه تمام

مشترك ما بين الماهية وبين نوع آخر يباينها اى الى ما يكون ذاتيا لتمام المشترك

دون نوع اخر مباين له لانه اذا كان اعم بمعنى كونه ذاتيا لتمام المشترك ولنوع اخر

مباين له كان ذاتيا للماهية المفروضة وذلك النوع ولا يكون تمام المشترك بينهما

على التقدير انه ليس تمام المشترك بين تلك الماهية وبين نوع ما مباين لها بل

يكون بعضا منه اى ذاتيا له ويعود الكلام السابق حتى ينتهى الى ما يساويه والا

لزم التسلسل اى تركب الماهية من اجزاء غير متناهية فيمتنع تعقلها مع ان الكلام

فى الماهية المعقولة وقد اندفع بهذا التقرير كثير من الاعتراضات الان لقائل ان يقول

لانا

المحمولية مثلا الحيوان الماخوذ بشرط ان يدخل فيه الناطق نوع وبشرط ان لا يدخل فيه الناطق
رده
جزء والماخوذ بحيث يمكن ان يعرضه الجزئية والنوعية جنس ومحمول وتحقيق ذلك مثلا و
الشيخ في الشفاء ونحصه المحقق في شرح الاشارات وهو ان من الكليات ما قد يتصور
معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زايدا عليه ولا يكون
بشرط
معناه الاول مقولا على ذلك المجموع حالة المقارنة بينهما ومنها ما قد يتصور معناه لا
ان يكون وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون معناه الاول مقولا
على ذلك المجموع حالة المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير متحصل بنفسه بل مبهما محتملا
ان يقال على اشيا مختلفة الحقايق وانما يتحصل بما يتعلق اليه وقد يكون متحصلا غير
مبهم ولا محتملا لان يقع على اشيا مختلفة الحقيقة والكلي باعتبار الاول مادة والثاني جنس
طق
والثالث نوع مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان قرن به النا
مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له انه كان حيوان مادة
وان اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث انه يحتمل ان يكون انسانا او فرسا
بشرط
وان تخصص بالناطق يحصل انسانا ويقال له انه حيوان كان جنسا واذا اخذ
نسان
ان يكون معه الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا فالحيوان الاول جزء للا
ويتقدم تقدم الجزء على الكل في الوجودين والثاني ليس بجزء له لان الجزء على الكل في
الوجودين والثاني ليس بجزء له لان الجزء لا يحمل على الكل بالمواطاة بل يقال انه جزء

الحقيقة بالاشتراك سوا يقال عليها ام لا واما معقوليته عليها وكونه جنسا لها فلذلك
فمما يعرض لها بعد تقومها وهكذا في ساير الكليات كذا في شرح الاشارات و
بهذا يمكن ان يمنع ما يقال من ان ذكر الكلي مستدرك في التعريفات وان
يمنع انها حدود لان الكليات امور اعتبارية حصلت مفهوماتها و وضعت
اسماؤها بازائها فلا يكون لها حقايق غير تلك المفهومات يعني المقول على
كذا في جواب كذا وقوله وهو قريب تنبيه على انقسام الجنس الى القريب و البعيد
بمرتبة واحدة او اكثر لان الحد التام يشتمل على الجنس القريب لا محالة والناقص
قد يشتمل على البعيد فكلما كان مراتب البعد اقل كان الحد احسن لاشتماله
على ذاتيات اكثر والضابط ان عدد الاجوبة يزيد دايما بواحد على مرتبة البعد
لان الجنس القريب جواب ولكل بعد من المراتب جواب ومعنى البعد بمرتبة ان يكون
بين الماهية وذلك الجنس جنس واحد هو القريب وبمرتبتين ان يكون
بينهما جنسان احدهما قريب والاخر بعيد وثلث مراتب ان يكون بينهما
ثلاثة اجناس قريب وبعيدان وعلى هذا القياس فان قيل كون الجنس
جزء للماهية ومقول عليها غير معقول لان الجزء يقدم على الكل في الوجودين
والمحمول متحد الوجود بالموضوع في الخارج قلت ليس المراد بكون الجزء محمولا
انه من حيث انه جزء يكون محمولا بل المراد ان معروض الجزئية هو معروض

المحمولية

الكلي الداخل في ماهية ما تحته من الجزئيات ويسمى الذاتي فهو اما جنس او فصل
لانه ان كان تمام الجزء المشترك بين تلك الماهية وبين نوع اخر مباين لها
فهو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة لانه يقال في جواب السؤال بما
هو عن الماهية وذلك النوع ضرورة انه تمام الحقيقة المشترك بينهما ولا يقال
في جواب السؤال بما هو عن احدهما لانه ليس تمام حقيقته والمراد بتمام الجزء المشترك
الذي لا يكون وراءه امر داخل في الماهية وذلك النوع كالحيوان بالنسبة الى
الانسان والفرس وكالجسم النامي بالنسبة الى الانسان والشجر بخلاف الجسم
النامي بالنسبة الى الانسان والفرس فانه ليس تمام المشترك بينهما لان تمام
المشترك بينهما الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة ويسمى ذلك الجزء المقول
في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة جنسا ورسموه بانه كلي مقول على كثيرين
مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو من حيث هو كذلك فالكلي جنس وقوله مختلفين
بالحقيقة يخرج النوع والخاصة والفصل القريب وتخصيصه باخراج النوع
على ما في الشرح فقط تحكم وقوله في جواب ما هو الفصل البعيد والعرض العام يخرج
لا الخاصة لانها ليست بداخلة وانما كان هذا التعريف رسما لان الكلي وان كان
جنسا للجنس لكن المقول على كثيرين او عارض له غير مقوم له وانما ذكره ليتعلق
به لفظ على كذا وفي الجواب كذا وذلك لان الجنس في نفسه هو الكلي الذي المختلفة

وقوله متفقين بالحقائق في جواب ما هو والكلي جنسها احتراز عن الجنس
فانه يقع على كثيرين مختلفين بالحقائق وفيه نظر لان كل قيد انما يخرج ما ينافيه
لا ما يغايره ولا تنافي بين المقول على المختلفة الحقيقة والمقول على المتفقة
الحقيقة فان الجنس كما يقع على الكثيرة المختلفة الحقيقة يقع على الكثيرة المتفقة
الحقيقة لكن اذا كان معها كثرة اخرى مختلفة الحقيقة كقولنا ما زيد وعمرو
وهذا الفرس وذاك الفرس فلا بد من قيد فقط ليخرج الجنس وقوله في جواب
ما هو احتراز عن الفصل والخاصة والعرض العام ومما يجب التنبيه له ان قيد
من حيث هو كذلك مراد في تعريف الكليات الخمس لانها امور اضافية
يختلف بالاعتبار فان اللون جنس للاسود وفصل للكثيف ونوع للمكيف و
خاصة للجسم وعرض عام للحيوان فالنوع هو المقول على ما ذكر من حيث هو
كذلك واما من حيثية اخرى فيجوز ان يكون جنسا او غيره فان قيل ان اراد
بالكثيرين الموجودين في الخارج خرج عن التعريف الانواع المعدومة كالعنقا
مثلا وان اراد الاعم صار قوله على واحد ضايعا لان النوع المنحصر في شخص
مقول على كثيرين متوهمين اجيب بان ما هو سؤال عن الذات والحقيقة وقد
صرحوا بانه انما يكون بعد الثبوت حتى لو لم يعرف وجود المسئول عنه كان سؤالا
عن مفهوم الاسم فقط لا عن ماهيته قوله وان كان الخ اقول اي ان كان

الكلي دالخارق

والاول هو المقول في جواب ما هو وهو اما ان يكون مقولا بحسب الخصوصية

المحضة كالحد بالنسبة الى المحدود او بحسب الشركة المحضة كالجنس بالنسبة

الى الانواع او بحسب الشركة والخصوصية معا كالنوع بالنسبة الى الافراد ولما

كان على التقسيمات اشكالات عدل المصنف عنه الى التقسيم بوجه اخر سقط عنه الحد

بالنسبة الى المحدود لانه مركب والكلام في الكلي المفرد وهو ان الكلي اما ان يكون

تمام ماهية ما تحته من الجزئيات او داخلا فيها او خارجا عنها والاول هو النوع

كالانسان فانه تمام ماهية زيد وعمرو وغيرهما من الافراد الانسان لان الماهية

ما به يجاب عن السؤال بما هو وما هو سؤال عن حقيقة الشيء التي هو بها هو

والذي يفضل في افراد الانسان على الانسانية هي العوارض المشخصة الغير الداخلة

في السؤال بما هو فالنوع ان تعدد افراده كان مقولا في جوابه ما هو بحسب الشركة

والخصوصية كالانسان فانه يقال في جوابه ما زيد خاصة وكذا في جواب ما زيد

خاصة وكذا في جواب ما زيد وعمرو وبكر وان لم يتعدد كان مقولا في جواب ما هو

بحسب الخصوصية كالشمس المقول في جواب ما النير العظيم دون الشركة اذ ليس الاعظم

لها فرد اخر فتعريف النوع المنطبق على القسمين انه كلي مقول على واحد او على كثيرين

متفقين بالحقائق في جواب ما هو والكلي جنس والمقول على واحد اشارة الى

النوع المنحصر في شخص واحد وقوله او على كثيرين اشارة الى النوع المتعدد الاشخاص

فيه فيكون مفهوم الجزئي مانعاً وغير مانع وهو محال الثالث ان التصور عبارة
عن حصول صورة الشيء في العقل فاضافته الى المفهوم يقتضي ان يحصل للصورة
صورة في العقل حتى يطرد عليه الكلية والجزئية وليس كذلك والجواب عن الاول
ان معنى شركة الكثيرين ان يكون الكثيرون افراده ويعتبر هذه مطابقاً لها
صادقاً عليها والصورتان الحاصلتان في ذهن زيد وعمرو ان اخذتا مع
قطع النظر عن الاضافة الى المحلين فهما متحدان بالذات والمفهوم ولا
بينهما حتى يحقق المطابقة وان اخذتا مع اعتبار الاضافة الى المحلين فلا نم التطابق
والتصادق بينهما وعن الثاني انه لم يلزم مما ذكرنا الا ان يكون الجزئي عبارة
عن مفهوم ما يمنع الشركة وصدق عليه انه لا يمنع شركة افراد ذلك
المفهوم فيه ولا نم استحالة ذلك وتحقيقه ان مفهوم ما يمنع الشركة معنى
كلي هو مفهوم لفظ الجزئي لا مفهوم زيد ولا عمرو مثلاً وما صدق عليه ذلك
المفهوم معنى يمنع شركة المشتركين الكثيرين وهو مفهوم زيد وعمرو مثلاً
لا مفهوم لفظ الجزئي فيكون ما يمنع الشركة مفهوماً له افراد كثيرة وهو بين
الاستقامة وعن الثالث ان التصور قد يطلق على حصول الشيء في العقل
كما في تصور معنى الوجوب والامكان مثلاً قوله والكلي الخ اقول ذكر القدماء
ان الكلي بالنسبة الى شيء اخر اما ان يكون تمام حقيقته او داخلاً فيه او خارجاً عنه

وااول

او بواسطة الالات اما كلي او جزئي لانه ان كان نفس تصوره مانعا من وقوع
الشركة على كثيرين فيه فهو جزئي والا فكلي والمراد باشتراك كثيرين فيه انه يمكن في
العقل ان يفرض صادقا على كثيرين ومطابقا لها سواء كان مطابقا في نفس الامر
وجود
او لا وسواء فرضه العقل او لم يفرضه فيدخل فيه الكليات الفرضية مثل اللاشيء واللا
واللاممكن واللاامكان التصور بخلاف زيد فان معناه ذات هذا المشار اليه
وهو مما يستحيل العقل ان يفرضه صادقا على كثيرين فقوله نفس تصوره توضيح
وتنبيه على ان المعتبر في الجزئية هو منع الشركة بالنظر الى نفس التصور من غير نظر
الى شيء من خارج حتى لو كان من الكليات ما يمنع الشركة بالنظر (ناید) الى نفس التصور
من غير نظر الى شيء من خارج حتى لو كان (الى) بدليل من الخارج لم يقدح ذلك في كليته
ووقع في بعض النسخ نفس تصور معناه وهو سهو وانما وقع في الاشارات من جهة
انه جعل المقسم الى الكلي والجزئي هو اللفظ واللفظ الدال على الجزئي والكلي كزيد
والانسان يسمى جزئيا وكليا بالعرض والتبعية تسمية الدال باسم المدلول و
ههنا سؤالات الاول ان كل جزئي اذا تصوره طايفة فالصورة الجزئية الحا(صله)
في الذهن زيد مثلا مطابقا للصور التي في اذهان الاخرين فيجب ان يكون كليا و
الثاني ان ما يمنع نفس تصوره من الشركة لا يصلح تعريفا لمفهوم الجزئي لانتفا(ع)
صدقه عليه لان مفهوم الجزئي كلي ولا شيء من الكلي يمنع نفس تصوره من الشركة

كقم او كف النفس عنه كلا تقم دلالة اولية اى وضعية فهو مع الاستعلاء امر
ويدخل فيه النهى ومع الخضوع سؤال ودعاء ومع التساوى التماس فالالتماس
فى العرف انما يطلق على ما يكون مع تواضع قال مع التساوى وتقييد الدلالة
بالوضعية احترازا عن مثل ليت زيدا قائم فانه يدل على طلب قيامه لكن لا بحسب
الوضع بل من حيث ان التمنى يتضمنه وليس احترازا عن الاخبار الدالة على طلب
الفعل مثل اطلب منك القيام لان التقسيم انما هو على تقدير عدم احتمال
الصدق والكذب والخبر خارج عنه وان لم يدل على طلب الفعل فهو التنبيه
ويندرج فيه التمنى وهو اظهار محبة الشىء ممكنا كان او محالا والترجى وهو
اظهار ارادة الشىء الممكن او كراهته والقسم والنداء والاستفهام والتعجب ونحو
ذلك وهذا اصطلاح لا مشاحة فيه لكن الكلام بعد محل النظر واما المركب الغير
التام فاما تقييدى ان كان الثانى قيدا للاول كالحيوان الناطق وحروف على
للمركب من الموصوف والصفة واما غير تقييدى كالمركب من اسم واداة نحو فى الدار
او كلمة واداة نحو قد قام من قد قام زيد قوله الفصل الثانى الخ اقول
الصورة الحاصلة فى العقل من حيث انها تقصد باللفظ سميت معنى ومن حيث
انها تحصل من اللفظ فى العقل سميت مفهوما فان كان اللفظ الذى ما زايد
مفردا فهو مفرد والا فهو مركب فالمفهوم سواء كان حصوله عند العقل بالذات

او بواسطة

بالمطابقة بما اخذ الوضع اعم من الشخصي والنوعي على ما مر قلت لا حاجة الى
ذلك فان المجاز ايضا دال بالمطابقة لكن لا بالنسبة الى المعنى المجازى فافهم
دال لفظ   ما مر كان تقسيما للفظ بالنسبة الى المعنى واما تقسيمه
بالنسبة الى لفظ اخر فهو انه اما مرادف له او مباين له لانهما ان اتحدا في المفهوم
فمترادفان والا فمتباينان سواء كان معناهما متحدين بالذات كالانسان والناطق
والسيف والصارم اولا كالانسان والفرس قوله والمركب الخ قوله المركب تام
ان صح السكوت عليه اى لا يحتاج المحكوم في الافادة الى لفظ اخر ينتظره السامع مثل
احتياج المحكوم عليه الى المحكوم به وبالعكس سواء افاد فائدة جديدة كقولنا زيد
قايم اولا كقولنا السماء فوقنا او غير تام ان لم يصح السكوت عليه   خبر ان احتمل
الصدق والكذب والا فانشاء والمراد احتمالهما بحسب المفهوم مع قطع النظر
عن الخارج بمعنى ان السامع اذا نظر الى مجرد انه اثبات شيء لشيء او نفيه
عنه لم يمنع كونه مطابقا للواقع كما لم يمنع كونه غير مطابق له فندخل فيه ما يكون
صدقا محضا كقولنا السماء فوقنا وكذبا محضا كقولنا اجتماع النقيضين ممكن
في الخارج والصدق عبارة عن مطابقة الحكم للواقع والكذب عبارة عن عدمها
ومعرفة هذا المعنى لا يتوقف على معرفة الخبر حتى يكون تعريفه بما يحتمل الصدق
والكذب دورا والانشاء ان دل على طلب الفعل اى الذى اشتق منه اللفظ

مجملا كالعين للمباصرة والجارية والذهب وان لم يكن للمعاني على السوية بل وضع

اولا لاحدهما ثم نقل الى الاخر لمناسبة بينهما فاما ان يترك ويهجر المعنى الاول بمعنى

انه يستعمل فيه حقيقة بالنسبة الى ذلك الوضع والاصطلاح اولا فان ترك سمي منقولا

وينسب الى الناقل وان لم يترك فحال استعماله في المعنى الاول الموضوع هو له يسمى

حقيقة لثبوته في مكانه الاصلي وحال استعماله في المعنى الثاني الذي نقل اليه يسمى

مجازا لتجاوزه عن مكانه الاصلي وظ هذا الكلام مشعر بان الحقيقة والمجاز يجب

ان يكون مما يتكثر معناه وان لكل حقيقة مجازا وليس كذلك اذ الاسم الذي

له معنى واحد ولم ينقل الى غيره فهو حقيقة عند استعماله فيه واكثر هذه الاقسام

مما يجري في غير الاسم لاسيما الكلمة فانما يكون متواطيا كذهب ومشككا كوجد

ومشتركا كضرب ومنقولا كصلى وحقيقة كنطق الانسان ومجازا كنطق الحال بمعنى

دلت ولذا قال الشيخ في هذا المقام في الشفاء اعلم انا نعني بالاسم هاهنا كل لفظ

دال سواء كان ما يخص باسم الاسم او كان ما يخص باسم الكلمة او الثالث

الذي لا يدل الا بالمشاركة فان قلت بهذه الاقسام متداخلة لان العلم والمتواطي

والمشكك والمشترك يكون حقيقة ومجازا مثلا قلت قيد الحيثية مراد في هذه

التعريفات اعني الاسم من حيث انه وضع لتشخص علم ومن حيث انه مستعمل في

مفهومه الاصلي حقيقة وقس على هذا فان قلت قد جعل المجاز من اقسام الدلالة

بالمطابقة

منه وهو معنى كلي والتشخص انما يكون بحسب الخارج لا بالنظر الى مفهوم اللفظ
وان لم يتشخص معناه بل امكن صدقه على كثيرين فان كان حصول ذلك المعنى في
افراده الذهنية والخارجية على السواء سمي الاسم متواطيا لتوافق الافراد فيه كالانسان
الذهنية
الحاصل معناه في الافراد الخارجية والشمس الحاصل معناه في افرادها
وان لم يتساو افراده في ذلك المعنى بل كان حصوله في بعض الافراد اولى واقدم
وقوعه
واشد من حصوله في بعض الاخر سمي اللفظ مشككا لانه يشكك الناظر
وت
في الشك انه من التواطي بناء على اشتراك الافراد فيه معنى او من المشترك بناء على تفا
ت
ما بينها كالوجود فانه في الواجب اولى لكونه من ذاته واقدم لكونه علة للممكنات
لبعض
واشد لكون اثاره اكثر من اثار الممكنات فان قلت كثير من المفهومات ما يوجد
افراده تقدم على البعض كالانسان مثلا وليس بمشكك قلت ليس المراد بالاولوية
والاقدمية والاشدية في الموجود بل في الاتفاق بمفهوم اللفظ بمعنى ان الفعل
شد
اذا حاول مطابقة المفهوم لكثيرين وجد بعض الافراد اولى بهذا المفهوم او اقدم او ا
والتقدم
فافراد الانسان ليست كذلك لان مطابقة الانسان لجميعها على السوية
انما هو في وجودها فافهم وان كان الثاني اي ان كان معنى الاسم كثيرا فان كان
وضعه لتلك المعاني الكثيرة على السوية بان وضع لهذا كما وضع لذلك ولم يعتبر
النقل من احدهما الى الاخر سمي اللفظ بالنسبة الى جميع المعاني مشتركا ولاحدها

صولات

ليس مما يخبر بمعناه معبرا عنه بمجرد لفظه لكن بلفظ اخر كقولنا الانسان وكذا المو

ل
لا نسلم الذي قام بمعنى القايم او صاحب القيام واما في الافعال الناقصة فلاشكا

ل في
وادايه والالتزام كونها ادوات ينافي تصريحهم بكونها كلمات وجودية فان قلت

لم قدم في التقسيم الاداة على الكلمة والكلمة على الاسم قلنا اذا كان احد شقي الترديد

طته
قسما واحدا والاخر مشتملا على التقسيم الى القسمين كان الاول لافراده وبسا

الاسم
اولى بالتقديم فلهذا قدم الاداة ثم قدم الكلمة لان قيودها وجودية بخلاف

قوله وح الخ اقول الاسم اما ان يكون معناه واحدا او كثيرا ومعنى وحدته

ان يكون المعنى الذي يقصد باللفظ او به يستعمل هو فيه مفهوما واحدا حتى

لو جرى فيه كثرة وتعدد كان باعتبار الذوات التي يصدق عليها ذلك المفهوم

فان الحيوان سواء اطلق على الفرس والانسان او غيرهما لا يراد به الا الجسم

النامي الحساس المتحرك بالارادة ومعنى كثرته ان يكون المفهوم والمقصود

منه عند استعماله في احد المعنيين غيره عند استعماله في المعنى الاخر فان كان

كثرة
واحدا فان تشخص ذلك المعنى اي اذا كان بحيث يمنع نفس تصوره من الشر

فيه يسمى الاسم علما لكونه علامة دالة على شخص معين واما المضمرات والاسماء

الاشارة مثلا فليست مفهوماتها التي وضعت هي لها متشخصة لان لفظ انا

مثلا موضوع للمتكلم من حيث هو متكلم ولفظ هذا موضوع لمشار اليه مفرد

مذكر

زيد لا قايم او لم يصلح كفي في قولنا زيد في الدار فان المخبر به متعلق الظرف وان صح

كان مخبرا به وحده فان دل بهيئته الحاصلة باعتبار ترتيب الحروف الاصلية او الزايدة

وحركاتها وسكناتها على زمان معين من الازمنة الثلث بحسب اصل الوضع فهو

الكلمة والا فهو الاسم فقوله بهيئته احتراز عن الاسماء الدالة بحسب الجوهر على احد

الازمنة كالامس والغد وهذا انما هو في لغة العرب واما في لغة العجم فالدالة على الزمان

ليست بالهيئة اذ قد يتحد الهيئة مع اختلاف الزمان كقولنا امد وايد فان

اوردنا التعميم قلنا الكلمة ما يدل بهيئته على الزمان او كان مرادفا لذلك وقوله

على زمان معين تحقيق لماهية الكلمة تنبيه على ان المضارع بهيئته يدل على الحال

او الاستقبال على التعيين والالتباس من جهة الاشتراك في الوضع وقولنا بحسب

اصل الوضع ليدخل فيه الافعال الانشائية التي لم يقصد بها احد الازمنة فان

قلت من المفردات ما لم يصلح للاخبار به وحده وهو بعيد ومنها اسماء كالموصولات

والضماير في مثل غلامي وغلامك او كلمات مثل كان واخواتها قلت معنى قولهم

الحرف لا يخبر به انه لا يخبر بمعناه معبرا عنه بلفظه كما ان معنى قولهم ان الفعل لا يخبر عنه

انه لا يخبر عن معناه معبرا عنه بمجرد لفظه والا فلفظ الحرف مخبر به كقولنا الحرف في ولا

ولفظ الفعل مخبر عنه كقولنا بعض ضرب فعل ماض وكذا المعنى اذا لم يعبر عنه بمجرد

لفظه كقولنا بعض ما لا يخبر به معنى في ومعنى ضرب لا يخبر عنه فالضمير في غلامي مثلا

اقول انما قيد الدالة على الزمن المعين بحسب الوضع لانه لولا لكان لقائل يقول قولكم معين عم اذ المضارع وان دل بهيئته على زمان لكن غير معين اذ هو للحال او الاستقبال ... الوضع لا صحابنا لاحتماله فان قيل لا نسلم ذلك لجواز ... ذلك نلت المطلوب ... لفظي او معنوي ... بهيئته يدل على زمان معين فان قيل ... زمان ... افتقاركم الى معونة القرينة ... الوضع الاشتراك فتامل وعلى الثاني ... على كل منهما دلالة ... لانه بحسب اصل الوضع على ان ... غير ثابت والحمد لله ...

ان كل لفظ المتضمن لمدلول التزامي فله مدلول مطابقي فيلزم ان يكون لجزء اللفظ مدلول

مطابقي هو جزء المعنى المطابقي لتمام اللفظ فيكون الدال على جزء المعنى الالتزامي

دالا على جزء المعنى المطابقي لكن بتقدير تمام الوجوه الاربعة فهي انما يدل على

انه يصح تقييد الدال بالتضمن او الالتزام والمطابقة بيان سبب العدول عن الاطلاق

الى التقييد بالمطابقة ولا يدل عليه شيء من الوجوه فان قلت الوجه الثاني يدل

عليه لانه اذا اطلق الدلالة صدق على المركب الموضوع لمعنيين بسيطين انه

لا يدل جزء لفظه على جزء معناه اعني معنى التضمن وكذا في اللازم البسيط قلت اذا

اعتبر في المركب دلالة الجزء على جزء المعنى بوجه من الوجوه كان المعتبر في الافراد

عدم الدلالة من كل الوجوه ليصح التقابل اعني ان يكون المفرد ما لا يقصد بجزئه

الدلالة على جزء المعنى المطابقة ولا تضمنا ولا التزاما وهذا لا يصدق على المركب

المذكور لانه مما يقصد بجزئه الدلالة على جزء المعنى في الجملة اعني المطابقي

وهو ان لم يصلح لما كان التعريف باعتبار المفهوم ومفهوم المركب وجودي

ومفهوم المفرد عدمي والاعدام انما يعرف بملكاتها قدم المركب في التعريف ولما

كان التقسيم بحسب الذات وذات المفرد مقدم على ذات المركب بالطبع لاحتياجه

اليه قدمه في التقسيم وحصره في الاداة والكلمة والاسم لانه ان لم يصلح لان

يخبر به وحده اي من غير ضميمة فهو الاداة سواء صلح اخبارا مع ضميمة كلا في قولنا

زيد

ح ز
فيكون مركبا

ضرورة انتقاض المفرد باللفظ المركب من الجنس والفصل فانه يدل على كل واحد

منهما بالتضمن وعلى ما يلزمه في الذهن بالالتزام ولا يقصد بشيء من جزئه

شيء من اجزاء معنى الجنس والفصل ولا شيء من اجزاء اللازم الذهني مع انه مركب

الرابع ما ذكره الشارح من ان الافراد والتركيب قد يتحقق بالنسبة الى المعنى المطابقي

دون التضمني والالتزامي كما في المركب الذي جزاؤه بسيطان اولازمه الذهني بسيط

واما بالنسبة الى المعنى التضمني او الالتزامي قد يتحقق الا اذا تحقق بالنسبة الى

المعنى المطابقي لانه متى دل جزء اللفظ على جزء المعنى التضمني او الالتزامي دل على

جزء المعنى المطابقي اما الاول فلان جزء الجزء جزء واما الثاني فلامتناع تحقق

الالتزامي بدون المطابقي فيكون للمطابقي جزء بالاعتبار قلت في الوجهين الا

خلل ظاهر اما الثالث فلانا لا نم انه لا يقصد بجزئه شيء من اجزاء معنى الجنس و

الفصل واللازم فانه اذا قصد بجزء اللفظ مجموع الجنس او الفصل او اللازم فقد

قصد جزئه ضرورة فلا من تقييد الجزء واللازم بالبسيط وح يرجع الى الوجه

الثاني واما الرابع فلان قوله متى دل جزء اللفظ على جزء المعنى الالتزامي دل على

جزء المعنى المطابقي ممنوع لجواز ان لا يكون للمطابقي اصلا جزء وامتناع تحقق

الالتزام بدون المطابقة لا يقتضي ان يكون للمطابقي جزء وهذا يدفع دلالة

جزء اللفظ على جزء المعنى الالتزامي التزام وهي لا يتحقق بدون المطابقة بمعنى

المسمى به وذلك عند اطلاقه على الانسان فايا ما كان ينتقض التعريفات جمعا

ومنعا فلابد من ان يقيّد قصد الدلالة على جزء المعنى بحين القصد الى المعنى

حتى يكون المركب ما يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه حين ما يقصد به

ذلك المعنى والمفرد بخلافه والحيوان الناطق حين ما يقصد به الشخص المسمّى

به لا يقصد بلفظ الحيوان والناطق مفهوماهما اصلا فهو داخل في حد المفرد

دون المركب الثاني ان تقييد الدال بالمطابقة مما لا فايدة فيه بل يلزم منه خروج

المفردات والمركبات المجازيتين عن التعريفين اللهم الا ان يجعل المجاز دالا

بالمطابقة فان قلت انما قيده بالمطابقة بوجوه الاول ان الدال بالتضمن او

الالتزام لا يشمل جميع الالفاظ فيبقى اما ليس لمفهومه جزء او لازم بينٌ خارجا

عن القسمة الثاني ان المركب من لفظين موضوعين لمعنيين بسيطين او المركب

الذي لازمه البين او بسيط لا يدل جزء لفظه على جزء معناه التضمني او الالتزامي

اذ لا جزء له فيدخل في حد المفرد ويخرج عن حد المركب والقول بجواز كونه مركبا

بالنسبة الى المعنى المطابقي ومفردا بالنسبة الى المعنى التضمني او الالتزامي كعبد الله

بالنسبة الى الوضعين على ما ذكره الشارح بعيد لان هذا تفسير لما يسمّى اللفظ المفرد

والمركب وهم لا يطلقون المفرد على هذا المركب اصلا بخلاف عبد الله علما الثالث

ما ذكره المصنف في الجامع ان الدال بالتضمن او الالتزام لا ينقسم الى المفرد والمركب

مرحوم

فاللك ان تقول الزاء من زيد قائم لا يدل على جزء المعنى فوجب ان يكون هذا القسم
من اللهم الا ان يقال المراد ان لم يدل جزء منه على جزء من معنى جملته ...
... فعلى هذا يكون معنى المفرد ما الذي لا يدل شيء من اجزائه على اجزاء
معنى على ما ... ووقوع النكرة في سياق النفي ...

ان المراد باستلزامها المطابقة ان كل لفظ له دلالة تضمنية والتزامية فله
دلالة مطابقية في الجملة وان لم يكن في تلك الحال ... والدال ...
اللفظ الدال بالمطابقة ان قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه اى ما عني به وقصد فمركب
فلابد من ان يكون له جزء ملفوظ او مقدر والجزء له دلالة على معنى وذلك المعنى
جزء المعنى الذي قصد به وتلك الدلالة مقصودة والا فمفرد بان لا يكون للفظ جزء
كهمزة الاستفهام او يكون له جزء غير دال على معنى كزيد او يكون له جزء دال على
جزء المعنى لكن لا على جزء المعنى المقصود كعبد الله علما او يكون له جزء دال على جزء المعنى
المقصود لكن لا يكون دلالته عليه مقصودة كالحيوان الناطق علما لشخص انساني
فانه يقصد بذلك المجموع ذلك الشخص من غير ان يقصد بكل من الحيوان والناطق
مفهومه الاصلي والمراد بالقصد القصد الجاري على قانون الوضع حتى لو قصد
بالزاء من زيد وبالحيوان من الحيوان الناطق العلمي معنى لم يعتد به ولم يجعل
مركبا وههنا نظر من وجهين الاول انه ان اريد بالقصد القصد بالفعل فالمركبات
قبل استعمالها والقصد الى معانيها تدخل في تعريف المفرد وتخرج من تعريف
المركب وان اريد انه كان بحيث يقصد به الدلالة على جزء المعنى فمركب والا
فمفرد فمثل الحيوان الناطق العلمي يخرج عن حد المفرد ويدخل في حد المركب لانه
بحيث يقصد بجزئه الدلالة على مفهوم الحيوان والناطق اللذين هما جزء الشخص

المعنى او لازمه مجازا مع قرينة مانعة عن ارادة المعنى الموضوع له فقد تحقق
التضمن والالتزام بدون المطابقة والجواب عنه من وجوه الاول انا لا نسلم ان دلالة
المجاز على معناه تضمن او التزام بل مطابقة اذ المراد من الوضع فى تعريف الدلالات
اعم من الجزئى الشخصى كما فى المفردات والكلى النوعى كما فى المركبات والا لبقيت دلالة
المركبات خارجة عن الاقسام والمجاز موضوع بازاء معناه المجازى بالوضع النوعى
على ما تقرر فى موضعه فدلالته عليه بالمطابقة لانها على ما وضع له بالنوع والتضمن
انما هو فهم الجزء فى ضمن الكل والالتزام فهم اللازم مع الملزوم وبتبعيته لا استقلال
فح يلزم انحصار الدلالات من المطابقة ضرورة ان اللفظ بازاء الجزء واللازم موضوع
بالنوع لانا نقول الموضوع ههنا هو المجاز ومعنى ذلك انه ثبت منهم ان لفظ
الكل والملزوم يستعمل ويراد به الجزء واللازم بشرط قرينة مانعة من ارادة الكل
والملزوم واما عند انتفاء القرينة فالوضع مم والتضمن والالتزام متحققان
كما اذا فهم الجزء او اللازم ضمنا وتبعا عند ارادة الكل والملزوم ولو سلم الوضع
النوعى فى هذه الحالة فلا نسلم ان الفهم بسببه بل الفهم لازم سواء ثبت منهم هذا
الحكم الكلى او لم يثبت الثانى ان لا نعنى بالدلالة الفهم بالفعل بل كون اللفظ بحيث
يفهم منه المعنى اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع والمجاز بالنسبة الى المعنى الحقيقى
كذلك ضرورة انه موضوع له والوضع يستلزم الدلالة بهذا المعنى الثالث

ان المراد

فهو من حيث انه تابع اى حال كونه تابعا لا يوجد بدون المتبوع فهما لا يوجدان

بدون المطابقة وانما قيده بالحيثية لان التابع قد يوجد بدون المتبوع لكن لا يكون

فى تلك الحالة تابعا كالحرارة التابعة للنار فانه يوجد مع الشمس لكن لا يوجد ح تابعة

للنار ومما ذكرنا من معنى الحيثية يتبين انه ليس قيد الموضوع الكبرى اعنى التابع حتى يلزم

عدم تكرر الوسط بل هو قيد للمحمول او جهة للقضية فان قيل الظاهر ان فهم اللازم من

لفظ الملزوم متاخر عن فهم الملزوم واما فهم الجزء فسابق على فهم الكل فكيف يكون

التضمن تابعا للمطابقة فالجواب عنه من وجوه الاول ان اللفظ اذا اطلق على الكل فهم

منه الكل من غير ملاحظة الاجزاء على الانفراد والاخطار لها بالبال ثم يلتفت الذهن الى

الى الاجزاء مفصلة متميزة وانما يتحقق التضمن بهذا الالتفات الثانى وفيه نظر الثانى

ان التضمن والالتزام عبارة عن فهم الجزء واللازم فى ضمن فهم الكل والملزوم وبتوسطهما

حتى لو قصد باللفظ مجرد الجزء او اللازم كانت مطابقة على ما سيجىء وعلى هذا فالتبعية

ظاهرة الثالث ان المراد بتبعيتهما انهما دلالتان على الجزء واللازم بواسطة الوضع

للكل والملزوم المستلزم للمطابقة على ما سنذكره لا يق المطابقة موضوع والمتبوع

من حيث انه متبوع لا يوجد بدون التابع فيلزم استلزام المطابقة اياهما لانا

نقول انما يلزم ان لو صدق انهما متبوعة دائما وهو مم اذ قد يوجد مطابقة يتبعها لا

التضمن كما فى البسائط ولا الالتزام على ما مر فان قلت اذا اطلق اللفظ على جزء

قوله والا لكانت الى آخره اى وان لم يمتنع استلزام التضمن الالتزام لهذا الوجه لكانت المطابقة مستلزمة له وبالجملة ان هذا اللازم غير معتبر عند اهل التحقيق لانا نتصور مع ماهيات ما هو اقرب منها بها فكيف تصورها ثم في العبارة ادخال اللام على جواب الشرط وهو ان وذا الا غير جائز عند اصحاب الاعراب وقد تكلم عليه المولى الدماميني في غير موضع في شرحه على المغنى اللبيب ردا على المص في كلامه لانه مثل ذلك فليتذكر الطالب الراغب

تصوراتها ليست غيرها وانها متميزة عن غيرها فانا نتصور كثيرا من الماهيات البسيطة والمركبة ولا يخطر ببالنا غيرها فضلا عن انها ليست غيرها ومتميزة عن غيرها وعما ذكرنا من عدم استلزام التضمن الالتزام قطعا ويقينا ظهر عدم استلزام التضمن الالتزام قطعا ويقينا لجواز ان يوجد ماهية مركبة ليس لها لازم بين فيدل اللفظ على جزئها تضمنا ولا التزام ولهذا ما ذكره المص في الجامع من ان التضمن يستلزم الالتزام لان تصور الماهية المركبة يستلزم تصور انها مركبة من جزئها فيتحقق الالتزام بالضرورة فهو ممنوع بل تصور الماهية لا يستلزم تصور انها ماهية فضلا عن تصور التركيب والا لكانت المطابقة ايضا تستلزم الالتزام فان قلت التضمن هو فهم الجزء من حيث انه جزء ووصف الجزئية معنى خارج لازم ويستلزم تصور الكلية ضرورة تضايف الجزئية والكلية فالتضمن بدون الالتزام مح قلت ليس معنى قولهم التضمن فهم الجزء من حيث جزء ان التضمن عبارة عن فهم الجزء مع وصف الجزئية بل معناه انه فهم الجزء بواسطة كونه جزءا او بسببه لان اى سبب فهمه من اللفظ كونه جزءا من مفهوم اللفظ سواء لوحظ في تلك الحالة وصف الجزئية والالتزام لا تستلزم التضمن لجواز ان يوجد للبسيط لازم بين وهذا مما اهملوه لوضوحه قوله واما هما الخ اقول التضمن والالتزام تستلزمان المطابقة ولا يوجدان الا معها لانهما تابعان لها دائما وكل تابع

فهو من حيث

الامثلة دلالة اللفظ على المعنى بالمطابقة والتضمن والالتزام كالانسان على الحيوان الناطق او الحيوان او الناطق القابل لصنعة الكتابة وبالمطابقة [illegible]

[illegible]

بحيث يفهم من المعنى عند اطلاقه بالنسبة الى العالم بالوضع بشرط توجهه اليه وتجرده

على الموانع والشواغل ولا يشترط في الالتزام اللزوم الخارجي اى كون المعنى الالتزامي

بحيث يلزم المسمى في الخارج حصل هو في الخارج والا لم يوجد الالتزام بدونه والتالي

باطل لان البصر خارجي عن مفهوم المعنى وهو عدم البصر عما من شانه ان يكون

بصيرا اعني العدم المضاف الى البصر ضرورة ان المضاف اليه خارج عن المضاف و

المعنى يدل بالالتزام اذ لا يمكن تعقله بدونه مع امتناع اجتماعهما في الوجود الخارجي

والمطابقة لا يستلزم التضمن الخ اقول هذا بيان للنسبة باللزوم

وعدمه بين الدلالات الثلث وهي ستة حاصلة من مناسبة كل من النسبة مع

الاخريين فالمطابقة لا تستلزم التضمن اعني ليس كلما دل اللفظ بالمطابقة دل

بالتضمن لجواز ان يكون مسمى اللفظ بسيطا لا جزء له واما استلزام المطابقة

الالتزام فغير معلوم يقينا لانه موقوف على ان يكون لكل ماهية امر مفهوم

لازم بين بمعنى انه يستلزم من تصور تلك الماهية تصوره وهذا غير معلوم

قطعا بل يجوز ان يوجد من الماهيات ما ليس لها لازم كذلك وح يدل اللفظ

عليها مطابقة ولا التزام وزعم الامام ان المطابقة تستلزم الالتزام لان لكل

ماهية لازما يلزم من تصورها تصوره واقله انها تلك الماهية تستلزم تصور

ليست غيرها وانها متميزة عن غيرها وجوابه انا لا نسلم ان تصور كل ماهية يستلزم

[illegible]

لالة

فانتقاضه بالمطابقة فی اطلاق الشمس علی الجرم مطابقة فانه یصدق علیه الد

علی جزء المعنی الموضوع له لکن لا بواسطة وضعه للکل لتحققه عند عدم هذا

الوضع وبالالتزام فی اطلاقه علی الجرم واعتبار دلالته علی الشعاع بالالتزام

مع انها دلالة علی جزء المعنی لکن لا بتوسط الوضع لما هو اعنی الشعاع جزء له

لتحققه بدون ذلک بل بتوسط وضعه لما هو لازم له واما الالتزام فانتقاضه بالمطابقة

فی اطلاق لفظ الشمس علی الشعاع مطابقة مع انها دلالة علی لازم المعنی الموضوع له

لکن لا بتوسط وضعه للملزوم لتحققها بدونه وبالتضمن من اطلاقه علی الکل

اعنی المجموع المرکب من الجرم والشعاع واعتبار دلالته علی الشعاع بالتضمن مع

انها دلالة علی اللازم الموضوع له لکنها لیست بتوسط وضعه لما هو ملزوم له

وهذا تقریر بدیع لا یوجد فی کلام القوم قوله ویشترط الخ لما کان دلالة

الالتزام دلالة اللفظ علی الخارج ولیس کل خارج یفهم من اللفظ اشترطوا الضبط

المدلول الالتزامی ان یکون الخارج بحیث یلزم من تصور المعنی الموضوع له تصوره

بمعنی انه کلما حصل الموضوع له فی الذهن حصل ذلک المعنی الخارج فیه لانه فهم المعنی

من اللفظ اما بیان ان اللفظ موضوع له او بسبب انه یلزم من فهم المعنی الموضوع

له فهمه واما اللوازم البعیدة التی یفهم من اللفظ فلیس فهمها من مجرد الالفاظ

بل بمعونة القراین فلا یکون مدلولات الالفاظ لانا نعنی بالدلالة کون اللفظ

بحیث

لدلالة المعنى كدلالة الانسان على الحيوان الناطق يسمى مطابقة لتوافق اللفظ

والمعنى لكونه موضوعا بازائه وكدلالة اللفظ على المعنى بتوسط الوضع لشيء

دخل فيه ذلك المعنى كدلالة الانسان على الحيوان بواسطة وضعه لما دخل فيه

الحيوان وهو الحيوان الناطق يسمى دلالة تضمنية لكون المعنى المدلول في

ضمن المعنى الموضوع له وكدلالة اللفظ على المعنى بتوسط وضعه لشيء خرج عنه

ذلك المعنى المدلول كدلالة الانسان على قابل العلم وصنعة الكتابة بواسطة وضعه لما هو خارج عنه

اي الحيوان الناطق تسمى دلالة التزامية لكون المعنى المدلول لازما للمعنى

الموضوع له وانما لم يقل المطابقة هي الدلالة على تمام ما وضع له والتضمن على جزئه

والالتزام على لازمه واشترط ان يكون الدلالة بتوسط الوضع كما ذكره المصنف لئلا

ينتقض تعريف كل من الدلالات بالآخرين فيما اذا فرضنا اللفظ مشتركا بين

الشيء ولازمه والمجموع المركب من اللازم والملزوم كلفظ الشمس للجرم والشعاع

والمجموع المركب منهما اما المطابقة فانتقاضها بالتضمن في اطلاق الشمس على

المجموع واعتبار دلالته على الجرم بالتضمن فانه يصدق عليها الدلالة على تمام

الموضوع له لكن لا بواسطة انه تمام الموضوع له لتحقق الدلالة عند فرض عدم

وضعه للجرم واما بالالتزام في اطلاقه على الجرم واعتبار دلالته على الشعاع بالالتزام

مع انها دلالة على تمام الموضوع له لكن لا بواسطة انه تمام الموضوع له واما في

واشتغل ببحث الدلالة وهي كون الشيء بحيث يفهم منه شيء اخر والاول الدال و
المدلول فان كان الدال لفظا فالدلالة لفظية والا فغير لفظية وكل منهما وضعية ان توقف الفهم
على الوضع والاصطلاح والا فغير وضعية والوضع تعيين الشيء ليدل على شيء اخر
من غير قرينة والمقصود بالنظر هيهنا الدلالة اللفظية الوضعية وعرفوها بفهم المعنى
من اللفظ بالنسبة الى من هو عالم بوضعه اى فهما يتوقف على العلم بالوضع ويخرج
الدلالة الطبيعية كدلالة اخ على الوجع والعقلية كدلالة اللفظ على
وجود اللافظ واعترض عليه بوجهين الاول ان الدلالة صفة اللفظ والفهم
ليس كذلك فلا يكون هي هي وجوابه ان اللفظ يتصف بفهم المعنى الا انه لتركيبه لا يشتق منه اسم
الفاعل كما في حصول الصورة في العقل ولا يحل الاشكال بمجرد جعل الفهم بمعنى
الانفهام على ما توهمه بعضهم لان الانفهام صفة المعنى دون اللفظ الثاني ان
العلم بالوضع موقوف على فهم المعنى ضرورة انه نسبة بين اللفظ والمعنى والعلم
بالنسبة انما يكون بعد العلم بالمنتسبين فلو توقف فهم المعنى على العلم بالوضع لزم
الدور وجوابه الموقوف على العلم بالوضع هو فهم المعنى من اللفظ في الحال
والعلم بالوضع انما يتوقف على فهم المعنى سابقا وفي الجملة لا على فهمه من اللفظ و
في الحال واذا تقرر هذا فنقول دلالة اللفظ على المعنى بتوسط وضع ذلك اللفظ

لازم المعنى

بديهيا او يكون جميعها نظريا او يكون بعضها بديهيا وبعضها نظريا و
الاقسام منحصرة فيها ولما بطل القسمان الاولان تعين الثالث وهو ان
يكون البعض من كل منهما بديهيا والبعض نظريا ففيه تسامح لان الثالث اذا
كان عبارة عما ذكر لم ينحصر الاقسام فى الثلثة لامكان صور اخرى مثل ان يكون
جميع التصورات او بعضها نظريا مع بداهة التصديقات وبالعكس وان اريد
بالثالث ان يكون البعض منهما لا من كل منهما بديهيا والبعض نظريا لم يتم
الحصر والظاهر انه قصد تقسيمين لاحدهما اما ان يكون جميع التصورات بديهية
او يكون جميعها نظريا او يكون بعضها بديهيا والبعض نظريا وهكذا فى
التصديق فوقع الخلل فى العبارة ثم النظرى يحصل بالفكر من البديهى او من
نظرى اخر ينتهى الى البديهى والفكر ترتيب امور معلومة للتادى الى مجهول و
الترتيب جعل الشيئين فصاعدا بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها
نسبة الى البعض بالتقدم والتاخر اى يكون بحيث يصح ان يقال هذا متقدم
على ذاك وذاك متاخر عنه واحترز به عن مثل تركيب الادوية فانه ليس بترتيب
وغلط من زعم ان المراد بالتقدم والتاخر فيما بين الاشياء ان يكون مناسبا
انما نشا من معناه اللغوى اعنى وضع كل شىء فى مرتبته واراد بالامور ما فوق
الواحد وبالمعلومة الحاصلة صورها عند العقل فيعم المظنونات وبالتادى الى

وصول

استحضاره مامنه الاكتساب ويمتنع توجه العقل فی زمان متناه الی امور
مترتبه غير متناهيه ضروره ان كل توجه يقتضی زمانا وظاهر انا نكتسب فی اذهاننا
تصورات وتصديقات فلا يكون هذا الدليل مبنيا على حدوث النفس وقد
يقال لو كان الكل كسبيا لما حصل لنا علم هو اول العلوم والتالی باطل لان النفس
فی مبداء الفطره خاليه عن العلوم ثم تحصلها والاولی ان يقال ليس الكل بديهيا
ضروره الاحتياج فی البعض الی النظر كتصور العقل والنفس وكالتصديق بحدوث
العالم ولا نظريا ضروره الاستغناء عن النظر فی البعض كتصور الحراره والبروده
وكالتصديق بان النفی والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وذلك لان دليلهم
مع انه اخفی من المدلول يشتمل على دعوی الضروره فی البعض على تقدير
نظريه الكل فيتوقف على ان التصديق لا يكتسب من التصور والا لجاز
ان يكون كل التصديقات كسبيه وينتهی الی تصور بديهی ويكون اول
العلوم تصورا او التصديقات باسرها كسبيه قوله بل البعض من كل الخ
اقول لما كانت التصورات ثابته ولم يكن كل تصور بديهيا ولا نظريا ولم
يكن بين البديهی والنظری واسطه ثبت ان بعض التصورات بديهی و
بعضها نظريه وهكذا فی جانب التصديق فيصح ان البعض من كل منهما بديهی
والبعض نظری واما ما قيل اما ان يكون جميع التصورات والتصديقات

اوغير ذلك جمعا ومنعا فعدل عن ذلك الى ان التصديق الضرورى ما لا يتوقف

حكمه بعد تصور الطرفين على فكر والنظرى بخلافه ثم ليس كل واحد من افراد

التصور والتصديق من ان يكون بالكنه او بوجه ما ولا كل واحد من افراد التصديق بديهيا

اى ضروريا ولا نظريا اى كسبيا اما الاول فلانه لو كان كل واحد من التصورات

والتصديقات بديهيا لما كان شئ من الاشياء مجهولا لنا بمعنى انا لم نحتج فى

تحصيل شئ من التصورات والتصديقات الى فكر ونظر كما ذكره المص فى شرح

الكشف ح لا يرد عليه الاعتراض بان البداهة لا ينافى المجهولية ولا توجب

الحصول لجواز ان يتوقف البديهى على توجه العقل او الاحساس او الحدس

او غير ذلك واما الثانى فلانه لو كان كل واحد من افراد التصور والتصديق

نظريا لزم فى تحصيل كل من تصور او تصديق الدور اعنى توقف الشئ على

ما يتوقف على ذلك الشئ او التسلسل اعنى ترتب امور لا نهاية لها ودلك

لان تحصيل كل علم ح يكون بعلم سابق والتقدير انه نظرى فيكون تحصيله

بعلم آخر نظرى وهلم جرا فان عاد سلسلة الاكتساب الى شئ من الامور السا بقة

لزم الدور وهو بط ضرورة استحالة تقدم الشئ على نفسه وحصوله قبل حصوله

وان ذهبت لا الى نهاية لزم التسلسل وهو بط لانه يوجب ان لا نقدر على

تحصيل شئ من العلوم فى الازمنة المتناهية ضرورة ان اكتساب كل علم يقتضى

الاولين وادعاء صحتها او بان التقسيم باعتبار المفهوم وهو لا ينافي تداخل افراد

الاقسام فهو بعينه جواب لهم على ما سبق والعاشر ان المص وغيرها اقسموا العلم

الى التصور والتصديق وبينوا انه يحتاج فيهما الى موصل نعم وان الموصل الى التصور

واجب التقديم في الذكر لتوقف التصديق على التصور اى تصور المحكوم عليه وبه

والنسبة الحكمية فعلم ان التصور المعتبر في التصديق وهو بعينه المقابل له والا لم يكن

لهذا الكلام معنى والقول بتغايرهما مما لا يصلح اصلا وههنا نظر **قوله** وليس الكل

اى النظرى ما يحتاج الى كسب وفكر والبديهى ما لا يحتاج اليه سواء احتاج

الى شىء اخر من حدس او تجربة او غير ذلك او لم يحتج ويرادف الضرورى وقد

يراد به ما لا يحتاج بعد توجه العقل الى شىء اصلا فيكون اخص من الضرورى

وتفسير النظرى والضرورى بما ذكر صحيح عند من يجعل التصديق نفس الحكم اى عند اهل التحقيق من الحكماء (ح)

اعنى ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها وكذا عند الامام ومن تابعه من القائلين

بكونه عبارة عن المجموع حتى اذا كان الحكم بديهيا واحد طرفيه كسبيا كان

التصديق نظريا وح يصح اكتساب التصديق من القول الشارح ولما كان هذا

مخالفا للعرف والتحقيق فسر المتاخرون التصديق الضرورى بما يكون تصور

طرفيه وان كان بالكسب كافيا من جزم الذهن بالنسبة بينهما والنظرى بخلافه

نورد عليهم الاعتراض بالضروريات الغير الاولية اعنى التى يتوقف على حس او تجربة

النّسبة التامة اولا وقوعها والتصديق عبارة عن ادراك ان النّسبة واقعة او
ليست بواقعة ولو سلم التوارد فخلاف وايض عند المص لانه يجوز في التقسيم على
سبيل منع الخلو ان يكون احد الامرين قسما من مراده فيه الاخفى الخامس ان قوله
المراد بالتصور اما مطلق الحصول الذهني او المقيد بعدم الحكم ليس بحاصر لجواز
ان يراد به الحصول الذهني لغير وقوع النّسبة اولا وقوعها وح لا يرد ما ذكر السادس
ان جوابه عن الاعتراض الثاني ان كان من جهة المص فهو بعينه جواب من جهة
الجمهور فانه اذا ثبت اطلاق التصور مع المعنيين فعندهم ايض المقابل للتصديق
الساذج والمعتبر فيه هو مطلق التصور وان كان من جهة الجمهور فينبغي ان لا
يخرج المجاب عن الاعتراض الاول ايض بان يكون التصور الذي هو نفس العلم
غير الذي هو قسيم التصديق وح لا يصح جعل ورود الاعتراض سببا للعدول
عن التقسيم المشهور السابع ان قوله الحصول الذهني اذا اعتبر بشرط الحكم فهو
التصديق ظاهر في ان التصديق هو الادراك المقيد بالحكم كما فهمه البعض لا المجموع
المركب او نفس الحكم كما صرح به في اخر كلامه الثامن ان في الحاصل الذي ذكره تقسيما
للشيء الى نفسه والى غيره لان التصور مطلقا هو بعينه التصور لا بشرط شيء
التاسع انه جعل فيه قسم الشيء قسيما له ضرورة ان كلا من التصور بشرط شيء و
بشرط لا شيء قسم من التصور لا بشرط شيء وقد جعله قسيما له فان اجاب بالتزام

الامرين

او بشرط عدمه وهو التصور الساذج المقابل ولا بشرط شيء وهو مطلق التصور
على مذهب الحكماء ...
المعتبر في التصديق شرطا او شطرا ولقايل ان يقول في هذا الكلام نظر من وجوه
على مذهب الامام ...
الاول انه انما يلزم كون تعريف بل التصور فقط بحصول صورة الشيء في العقل غير
مانع اذا لم يكن التصور مع الحكم من التصور فقط بالمعنى الذي قصده المصنف وهو
المجرد من اعتبار الحكم وعدمه على ما مر وهو معترف بانه معنى هذا التقسيم ان
العلم لا يخرج عن الادراك من حيث هو ادراك او عنه مع الحكم الثاني ان القول بان
المصنف قسم العلم الى التصور الساذج والتصديق مما يناقش فيه كما بينا على انه يلزم
على ما ذكر من التقرير المذكور ان يكون التصور المقيد بالحكم مثل مجرد تصور
المحكوم عليه او به في القضية خارجا عن القسمة ضرورة انه ليس بتصديق ولا بتصور
لا حكم معه وان يكون المجموع الذي اعتبرناه مركبا من المحكوم عليه والحكم مع قطع
النظر عن تصور المحكوم به تصديقا ضرورة انه تصور معه حكم الثالث انا
لا نم ان التصديق لو كان هو التصور مع الحكم كان قسما من التصور وانما يلزم
لو كان هو التصور المقيد بالحكم كما فهمه البعض اما اذا كان عبارة عن المجموع
فلا الا يرى ان الواحد المقيد بكونه مع الواحد قسم من الواحد بخلاف مجموع الواحدين
الرابع انا لا نم ان التصور في التقسيم المشهور مرادف للعلم حتى لا يصح جعل التصديق
بمعنى الحكم في اقسام العلم بل هو اخص منه لكونه عبارة عن ادراك ما عدا وقوع

هذا التصور الذى هو مقابل التصديق معتبرا فيه لكن لما كان تقسيم الشئ الى
نفسه والى غيره والترديد بين الخاص والعام مما يستقبح الجمهور عدل بعض المحققين
عن هذا التوجيه وقال المراد بالتصور فقط تصور لا حكم معه وضمير هو يعود الى
مطلق التصور لا الى التصور فقط لان التعريف صادق على التصور مع الحكم فلا
يكون مانعا ثم قال وانما عدل المصنف عما هو المشهور واعنى تقسيم العلم الى التصور
الساذج والتصديق لورود الاعتراض على التقسيم المشهور من وجهين الاول
ان التصديق ان كان عبارة عن التصور مع الحكم كان قسما من التصور فلا
يصح جعله قسيما له وان كان عبارة عن الحكم وقد جعل قسيما للتصور المرادف
المعلم لم يصح جعله من اقسام العلم وهذا لا يرد على المصنف لانه جعل التصديق قسيما
للتصور الساذج وقسما من التصور المطلق الثانى انه ان اراد بالتصور مطلقا
الحصول الذهنى فهو بعينه العلم فيلزم انقسام الشئ الى نفسه والى غيره وان اراد
المقيد بعدم الحكم امتنع اعتبار التصور فى التصديق ضرورة امتناع اعتبار الحكم
وعدمه فى شئ متحقق وجوابه ان التصور يطلق بالاشتراك على مطلق التصور
المرادف للعلم وهو المعتبر فى التصديق وعلى التصور الساذج المقيد بعدم الحكم
وهو الذى ينقسم العلم اليه والى التصديق ولا فساد فيه والحاصل ان الحصول الذهنى
مطلقا وهو معنى العلم والتصور اما ان يعتبر بشرط الحكم وهو التصديق او

بشرط

لا التصديق الّذى هو المجموع المركب من التصور والحكم وح يسقط اعتراضان احدهما

ان الحكم ليس بعلم لانه فعل من افعال النّفس اعنى الايقاع والانتزاع والعلم كيفية فلا

يصح جعل التصديق المركب من العلم وما ليس بعلم قسما من العلم على ان الحق ان الحكم

ليس بفعل بل هو اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وادراك لذلك بل لا

اتصافه بالبداهة والاكتساب وهو المسمّى بالتصديق عند الحكماء ومعناها

بالفارسية كرويدن صرح بذلك الشيخ ابو على وثانيهما ان مورد القسمة ان كان

العلم الواحد لم يصح جعل التصديق على راى الامام منه لكونه عبارة عن ثلثة ادراكات

وفعل ان كان الحكم فعلا وعن اربعة ادراكات ان كان الحكم ادراكا وان كان

اعم من العلم الواحد لزم ان يكون المركب من القضية التامّة وتصوّر اخر كما اذا

حصل فى العقل ان زيدا كاتب وصورة الفرس خارجا عن القسمة فانه ليس

بتصوّر وهو ظاهر ولا بتصديق تركيبه من التصور والتصديق اللهم الا ان يلتزم

كونه تصديقا والحاصل من مذهب المص على ما صرح به فى غير هذا الكتاب انّ

التصوّر فقط هو الادراك من حيث هو ادراك من غير اعتبار شىء اخر معه من حكم

او غيره وهو يرادف التصور والعلم ولا امتناع فى تقسيم العلم الى الادراك من حيث

هو الادراك والادراك مع الحكم على سبيل منع الخلو وعلى هذا يكون الضمير

فى قوله وهو حصول صورة الشىء فى العقل عايدا الى التصور فقط ويصح كون

والفرق ظاهر بينهما   له قوله العلم اما تصور اقول عنون البحث بتقسيم

العلم الى التصور وغيره لان بيان الحاجة الى المنطق على وجه يشعر بانقسامه الى

الموصل الى التصور والموصل الى التصديق مبنى عليه ولا فيكفى فى مجرد بيان الحاجة

تقسيم العلم الى الضرورى والنظرى وفسر الحكماء العلم بحصول صورة الشئ فى العقل

وصورة الشئ ما يؤخذ منه عند حذف المشخصات والعقل جوهر مجرد عن المادة

فى ذاته مقارن لها فى فعله وهى النفس الناطقة التى يشير اليها كل احد بقوله انا وهذا

تفسير العلم الانسانى المنقسم الى الضروره والاكتساب وما قيل ان العلم صفة

العالم والحصول صفة الصورة فلا يكون هو هو ليس بشئ لان المعرف هو

المجموع اعنى هو حصول صورة الشئ فى العقل لمجرد الحصول والعالم كما يتصف

بالعلم يتصف ايضا بحصول الصورة فى عقله الا انه لتركيبه لا يمكن اشتقاق اسم

الفاعل منه بخلاف العلم فالعلم اما تصور فقط اى ادراك مجرد لا يعتبر معه حكم

او غيره كتصور الانسان مثلا واما تصور معه حكم كادراك الانسان مع الحكم

عليه بانه كاتب او ليس بكاتب والحكم اسناد امر الى اخر اى ضمه اليه اما ايجابا

وهو ايقاع النسبة الحملية او الاتصالية او الانفصالية واما سلبا وهو انتزاعها

نخرج بقيد الايجاب او السلب ما ليس بحكم كالنسبة التقييدية ويقال المجموع التصور

والحكم تصديق وهو اصطلاح الامام فثانى قسمى العلم هو التصور المقيد بالحكم

فجعل المقدمة بحثين احدهما لبيان جهة الوحدة الذاتية والاخر للعرضية وقدمه
لكونه اوضح واسبق الى الذهن وذكر فيه بيان الحاجة لكونه مما ينساق الى بيان
الماهية ولذا قدمه في البيان وبنيه على ان المقصود الاصلي هو بيان الماهية
تيقديمه في الذكر حيث قال الاول في ماهية المنطق وبيان الحاجة اليه هذا هو التحقيق
في وجه تصدير الكتب بتعريف العلم وغايته وموضوعه واما ما ذهب اليه الشارحون
من ان المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم ووجه ~~الاحاطة التوفيق~~ التوقف
اما على تصور العلم برسمه فليكون الطالب على بصيرة في طلبه لاحاطته بجميع المسائل
اجمالا حتى ان كل مسئلة ترد عليه يعلم انها من ذلك العلم واما على بيان الحاجة
فلئلا يكون طلبه عبثا واما على بيان الموضوع فليتميز العلم المطلوب عنده ويكون
على بصيرة في طلبه ففيه نظر لان المفهوم من توقف الشروع على شيء انه لا يمكن الشروع
بدونه فظاهر ان شيئا مما ذكر لا يدل على التوقف بهذا المعنى الا ترى ان كثيرا من
الطالبين يحصل كثيرا من العلوم الالية كالنحو وغيره مع الذهول عن رسومها وغاياتها
ولان كون الطالب على بصيرة مما ليس له معنى محصل يقتضي الاقتصار على ما قصده
وعلى هذا لا يصح تفسير المقدمة بما يتوقف عليه الشروع في العلم بل بما يتوقف
عليه الشروع ببصيرة ايضا ولان تميز العلم عند الطالب لا يتوقف على بيان الموضوع
بل قد يحصل بجهات اخر نعم تمايز العلوم في انفسها انما يكون بتمايز الموضوعات

الشروع في المقاصد لارتباطها وهي ههنا امور ثلثة الاول بيان الحاجة الى
المنطق اعني معرفة غايته ومنفعته الثاني بيان ماهيته اعني تفسيره بما يعم جميع
مقاصده على وجه يميزه عما عداه الثالث بيان موضوعه اعني تعيين ما به يتميز
هذا العلم في نفسه عن العلوم الاخر حتى يحصل له اسم واحد على الانفراد فان تمايز
العلوم في ذواتها ليس الا بحسب تمايز الموضوعات حتى لو لم يكن لهذا موضوع
مغاير لموضوع ذاك بالذات او بالاعتبار لم يكونا علمين ولم يصح تعريفهما بوجهين
مختلفين لان العلم عبارة عن جميع ما يبحث فيه عن الاعراض الذاتية للموضوع
باعتبار واحد ووجه ارتباط المقاصد بالامور الثلثة ان كل علم ففي كثرة تضبطها
جهة وحدة باعتبارها تعد علما واحدا وجهة الوحدة التي في نفسه وبالنظر الى
ذاته هو اشتراك جميع كثرته في كونها باحثة عن الاعراض الذاتية للموضوع وقد
وقد يثبتها جهات اخر من الوحدة كالغاية او كونه آلة لشيء اخر ونحو ذلك و
تعريفه باعتبار الجهة الاولى يكون حدا وبغيرها يكون رسما ومن حق كل طالب
كثرة تضبطها جهة واحدة ان يعرفها اولا بتلك الجهة حتى يامن فوات شيء
يعنيه وصرف الهمة الى ما لا يعنيه ذكره صاحب الايساغوجي في اخر كتابه الذي ذكر
في العلم غايته لئلا يكون النظر عبثا وان يعرف غايتها ومنفعتها ليزداد جدا
اونشاطا ولا يكون نظره عبثا وضلالا ومنفعته لتبسط الناظر على الاقدام فيه

مجعل

يجب دلالة لها الثلثة الوضعية وتكون في الالفاظ كدلالة لفظ
على ذاته وفي غيرها كدلالة الخطوط والعقود والاشارات والنصب على
المعاني المفهومة منها والعقلية وتكون في الالفاظ كدلالة لفظ ... على
... وجود ... وفي غيرها كدلالة المصنوع
على الصانع والطبيعية وتكون في الالفاظ كدلالة اح اح
على وجع الصدر

الالفاظ بابا اخر فصارت عشرة والمتاخرون اخلّوا بالصناعات الخمس مع عظم قدرها
وطوّلوا في العكوس والتلازم والاقترانات مع قلة جدواها وصدّروا الابواب ببيان
ماهية المنطق والحاجة اليه وموضوعه لما سيجيء فالمص رتب كتابه على مقدمة لبيان
الامور الثلثة وثلث مقالات اولها لبحث الالفاظ والكليات والتعريفات وثانيها
لبحث القضايا واحكامها وثالثها للقياس ولواحقه وخاتمة للاشارة الى الصناعات
الخمس وما يليق بها ووجه ضبطه ان المذكور فيه ان كان خارجا عن ابواب المنطق
هو ومقاصده فهي المقدمة والا فان كان البحث عن المفردات فهي المقالة الاولى
والا فان كان عن المركبات الغير المقصودة بالذات فهي المقالة الثانية والا فان
كان البحث عن المركبات المقصوده باعتبار الصورة فهي المقالة الثالثة والا فهي
الخاتمة وما قيل ان البحث عن المركبات المقصوده بالذات ان كان باعتبار
الصورة فهي المقالة الثالثة وان كان باعتبار المادة فهي الخاتمة مشعر بان الخاتمة
مقصورة على مواد الاقيسة وليس كذلك بل تشتمل على اجزاء العلوم ايضا على انه
يجعل مورد القسمة ما يجب ان يعلم في المنطق وكون المقدمة من هذا القبيل محل
نظر ثم ترتيب المص ليس كما ينبغي لانه جعل بحث الالفاظ في مقالة المفردات مع
شموله المفرد والمركب وجعل المقصود بالذات وغيره من المركب مقالتين ومن
المفرد مقالة واحدة قوله اما المقدمة اقول مقدمة الكتاب ما يذكر فيه قبل

نسيم امر الانسان في معاشه ويستعد بذلك لترتيب معاده ويجد كل مركب كماله

اللايق به كانت افاضتها محض الرحمة اعني ارادة الخير والنفع للغير وتخصيص العقول

والنفوس السماويه بالذكر للشرف والتعظيم ثم لما كانت استفاضة المطالب و

استفادة المارب مبنية على مناسبة ما بين المفيض والمستفيض وملائمة ما بين المفيد

والمستفيد وكان المفيض في غاية التقديس والمستفيض في غاية التعلق وجب

لتوسل في ذلك بمتوسط ذي جهتين ليستفيض بجهة تجرده عن الواجب ويفيض

بجهة تعلقه على الطالب فلا جوم ان دف احمد الله بالصلوة على النبي اعني الدعاء

والثناء عليه وكذا على اله واصحابه بالنسبة اليه والنفس القدسيه هي التي لها ملكة

استحضار جميع ما يمكن للنوع دفعة او قريبا من ذلك على وجه تعيلني وهذا نهاية

الحدس وذلك بحسب اتصالها بالجواهر العقليه وتنزهها عن الكدورات البشريه

مثل الميل الى اللذات والشهوات الجسميه والتدنس بالاباطيل والرذائل التي تنيره

والمعجزات امور ...

مسبوق بمادة ولا زمان وكذا الانشا فهو يقابل التكوين لكونه مسبوقا بالمادة
والاحداث لكونه مسبوقا بالزمان ونظام الوجود هي سلسلة الممكنات التي اولها
جوهر عقل ابداعي هو العقل الاول وهناك الوجود في غاية الشرف والكمال ويهبط
منها اخذا في النقصان الى ان يبلغ غايته اعني هيولى العناصر ثم يعود منها اخذا في الكمال
الى ان يبلغ غايته اعني الجوهر العقلي الاضافي الذي هو النفس الناطقة المتحلية بصور
الكنايات بالفعل كالعقل الاول فكما بداكم تعودون واطلق الابداع على ايجاد نظام
الوجود نظرا الى ان المجموع المشتمل على المادة والزمان والمجردات يمتنع ان يكون
مسبوقا بمادة او زمان واراد بالاختراع مطلقا الايجاد ليشتمل الامور المادية
وغيرها والجود صفة هي مبدا افادة ما ينبغي لمن ينبغي لا لعوض فلو وهب الكتاب لمن
لا يليق به او وهب شيئا ليستعيض ولو مدحا وثناء لم يكن جودا وايجاد الموجودات
امر لايق لا يعود نفعه الى الواجب تعالى وتقدس فيكون من محض الجود وانواع الجواهر
العقلية هي العقول العشرة المختلفة بالانواع المنحصرة في الاشخاص وايجاد مثل هذه
الموجودات الكاملة بالفعل البرية عن النقصان والقوة في كمال القدرة والاجرام
الفلكية هي الاجسام التي فوق العناصر من الافلاك والكواكب ومحركاتها جواهر مجردة
في ذواتها متعلقة بالافلاك ليكون مبادي تحركاتها فيقال لها النفوس الناطقة الفلكية
ولما كانت هي سببا لحركة الافلاك التي هي سبب لحدوث الحوادث في عالم الكون والفساد

اللهم وفقني بالاتمام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي بصرنا بنور الهداية والتوفيق ويسر لنا سلوك مناهج التصور والتصديق

والصلوة على نبيه محمد الهادي الى سواء الطريق وعلى آله واصحابه الفائزين بفيضان

التحقيق وبعد فقد سالني فرقة من خلاني وزمرة من خلص اخواني ان اشرح

لهم الرسالة الشمسية واحقق فيها لهم القواعد المنطقية وافصل مجملاتها الابلية و

ابين مبهماتها المخفية ولجيل قداح النظر في شرح الفاضل المحقق والنحرير المدقق

قطب الملة والدين الرازي شكر الله مساعيه وقرن بالافاضة اياديه ولما كان افضل

ما الجملة بقدر الاستطاعة وابين ما اهمله بمبلغ البضاعة وافتح ما انبهم

فيهما شغفه بالايضاح واسم ما وقع فيه التسامح بالافصاح فاجبتهم الى ملتمسهم

مع قلة البضاعة وشرحتها على مقترحهم مع قصور الباع في الصناعة والله سبحانه

ولي التوفيق وعليه التوكل في البداية والنهاية وهو حسبي ونعم الوكيل قال

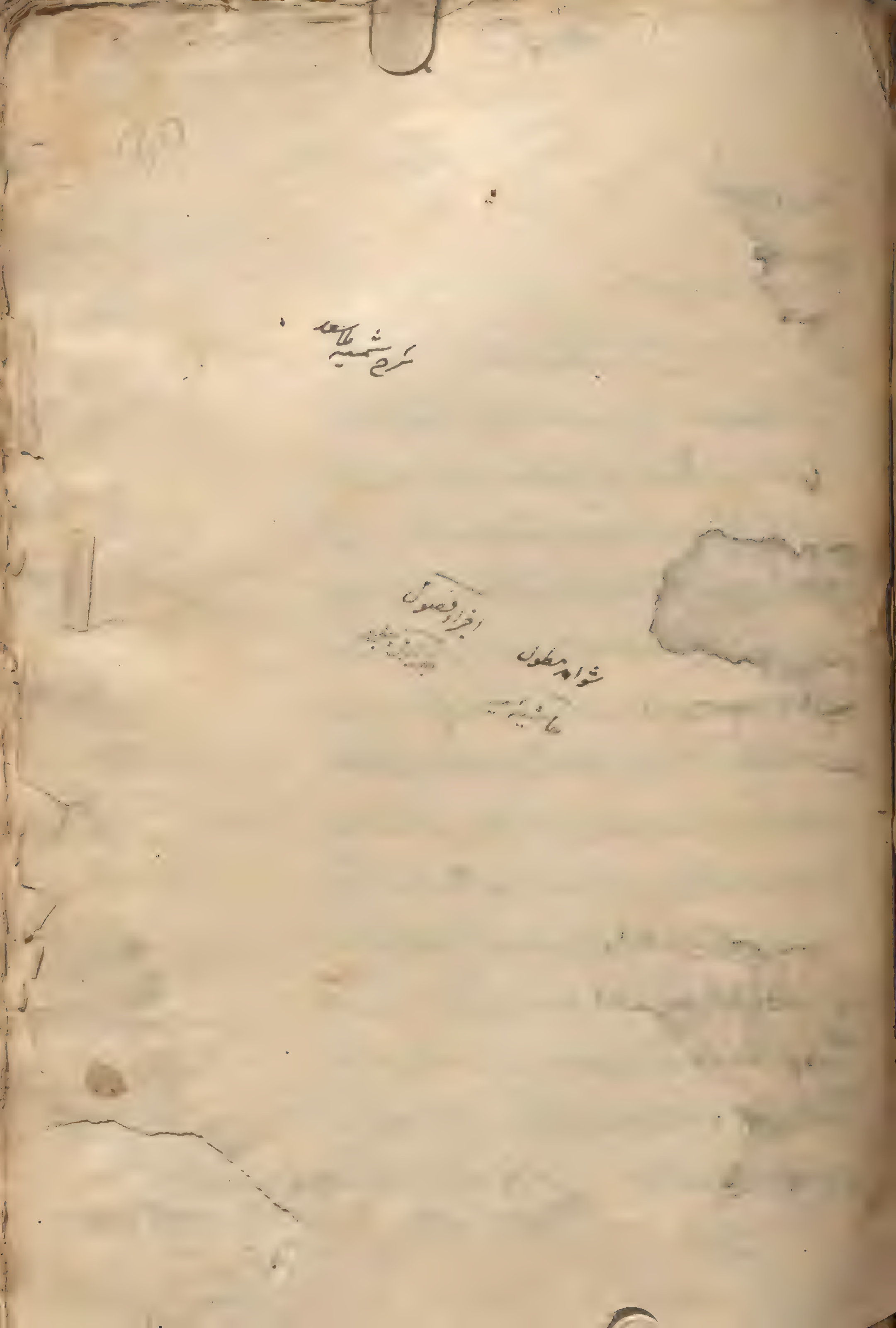
الحمد لله اقول لما انعم الله بافاضة نفسه الناطقة المتحلية بالعلوم والمعارف التي

تاليف هذه الرسالة اثر من اثارها وفيض من انوارها وكان شكر المنعم واجبا صدر

الرسالة بحمد الله سبحانه اداء لحق شيء من ذلك والا فالتوفيق للحمد والاقتدار عليه

ايضا مما يقتضي به شكرا وهلم جرا فلا قوة الحامد والاسعاد الجادشي غير

مسبوق


شرح شمسیه ملا سعد
اجزاء فصول
شواهد مطول
حاشیه

مامور بها بمقتضى الاية واما ما الزمه من عدم امكان تادية

الله تع ما هو الواجب عليه ففيه انه لا سبيل للخلق الى

ضبط قدر في الاصلح لا يتصور المزيد عليه ولا يلزم

ذلك وكون مقدورات الله تع غير متناهية

معناه انه لا يقف عند حد يضبطه احد

ولا يتجاوز عنه لا انها غير متناهية في

الواقع فلزوم عدم امكان تادية الله تع

ما هو الاصلح ممنوع ولو سلم فمتنع

المصلحة في وجود المنافع الغير المتناهية

بجواز اشتمالها على مفسدة لا يعلمها

الا الله تع وايضا الفعل انما يجب

عليه من حيث الحكمة اذا

كان ممكنا اما اذا كان

ممتنعا فلا وما لا

يتناهى من مقدوراته

تعالى يستحيل

عادة [illegible]

تمت في ليلة [illegible]

في سنة [illegible]

[illegible]

وبهذا يستحقون زيادة الثواب والفضيلة بخلاف الملائكة فان الشيطان
غير مزاحم لهم بل هم مجبورون مجبولون على الاستقامة لا ينفك
ذلك عنهم كالزوجية عن الاربعة واما ما ذكره من لزوم عدم
عدم تحقق التفضل ففيه ما مر من ان ما عانا ان الاصلح واجب
عليه تعالى بمعنى انه لازم بالنظر الى حكمته تعالى وكون ما يفعله تعالى تادية
للواجب بالمعنى المذكور ولا يكون له تعالى خيرة في الانعام بجواز اداء
ما هو الواجب والزيادة عليه تبرعا وتفضلا فيستوجب بفعل
الزيادة عليه شكرا ويكون الشكر موجبا للمزيد كما قال تعالى لئن
شكرتم لازيدنكم والحاصل ان كون الاصلح بالنسبة الى البعض واجبا
كما يشير اليه كلمة قد الداخلة على المضارع في عبارة التجريد لا ينافي
ان لا يقع المزيد على الواجب تبرعا وهو ظاهر واما ما ذكره من
لزوم ان يكون الدعاء سؤالا لتغير ما هو الواجب عليه تعالى ففيه
انه تعالى لا يجوز ان يصير دفع البلاء وكشف الضراء اصلح بالدعاء
وح لا يلزم من استجابة الدعاء تغير ما هو الواجب عليه تعالى
وبالجملة البلاء والباساء والضراء ليس بواجبتهما حتى يكون
السؤال طلبا لتغير ما هو الواجب عليه تعالى وما ذكره في الاستدلال
لا يستحق فيه بجواز ان يكون الدعاء صارفا كما يدل عليه قوله تعالى
ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون
جهنم داخرين مع ان الدعاء والطلب من الله تعالى عبادة عظيمة

لا يوجب ان لا يبقى التفضل ايجابا

[illegible] مطور

الانبياء في زمان يكون اصلح بالنظر اليهم او الى شخص آخر اما الاول فلانه
يجوز ان يكون الاصلح بحال النبي تخلصه من مضيق الدنيا ووصوله
الى لقاء ربه واما الثاني فلانه يمكن ان يكون حكمته تعالى مقتضية
لبعث نبي آخر ويكون الاصلح بحال بعث النبي الثاني عدم بقاء الاول
وايضا يمكن ان يكون بعض العباد يحصل من حال عدم بقية
النبي تحصيل ثواب القرب فيكون الاصلح بالنسبة اليه عدم
البقية وايضا يجوز ان يعلم الله تعالى بانه لو بقي النبي لقتله
اصحابه وارتدوا عنه وقصدوا هلاكه واهلكوا آثار دينه
كما وقع من قوم موسى في حيوته عن امة نبينا صلى الله عليه وآله بعد مماته
فانهم خالفوا النبي عند وفاته وغصبوا السلطنة من اهل
بيته ولم يجعلوا اميرا عليهم من كان ياخذ بهم الطريق المستقيم
كما اخبر عنه النبي صلى الله عليه وآله في الخطبة بقوله عليه السلام وان تؤمروا
عليا ولا اراكم فاعلين تجدوه هاديا مهديا ياخذ بكم الطريق
المستقيم واما تبقية ابليس وذريته فيجوز ان يكون الاصلح
بحاله فلانه يستلزم تاخير العذاب عنه ... ان ابليس بقاؤه عن ...
ذلك [illegible] واما بالنسبة الى العباد
فيمكن ان يكون المصلحة في خلق ابليس وابقائه مجاهدة العباد
معه ليفوزوا بالدرجات العالية ويترتب عليه تفضيلهم على الملائكة
لان استقامة حالهم مع مزاحمة الشيطان في غاية المشقة

اللزم فاعلو للقبيح فيصار الى ان معنى الوجوب على الله تعالى انما يقتضيه الحكمة وهذا كما انه اذا تحقق الصارف عن ايجاد الفعل للحكيم و لا داعي له من حاجة ومصلحة فايجاده عنه قبيح كما تقرر في موضعه واما ثانيا فلان جميع ما ذكره من المفاسد مدفوع بان المحقق الطوسي قدس سره قال في هذا المقام من كتاب التجريد الاصلح قد يجب على الله وهو في حكم القضية الجزئية والاظهر ان ايراده للسور الجزئي اشارة الى ان الاصلح لا يجب مطلقا حتى بالنظر الى شخص شخص من الجزئيات ايضا بل انما يجب اذا كان اصلح بالنظر الى نظام الكل كما اشرنا اليه سابقا ولو سلم ان لفظ قد في كلامه للتحقيق دون التقليل فنقول يحتمل ان يكون ابقاء الكفر المذكور لاجل مصلحة الكل او مصلحة شخص كما جوزه بعض مشايخ اصحابنا بناء على ان يكون معنى [illegible] والواجب هو رعاية مصلحة الكل او مصلحة البعض [illegible] العلامة الطوسي طيب ثراه في النمط التاسع من شرح الاشارات ان الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض [illegible] واجب دون [illegible] انتهى وما ذكر من المفاسد قد [illegible] وجوب [illegible] كليا وليس فليس على ان [illegible] ابقاء الكفر المذكور لا يكون الا [illegible] اذ الوجود خير محض كما ذكر في التجريد وغيره فلا [illegible] في وجوده بل لو [illegible] خيره لا تقصير موجود [illegible] لا يقتضي نفيها واما امامة

لا ينبا

بحال الكافر المبتلى بالاسقام والآفات ان لا يخلق او يموت طفلا
ويسلب عقله بعد البلوغ فلم يفعل الله تعالى ذلك بالنسبة اليه وابقاه
حتى يفعل ما يوجب خلوده في النار ومنها انه يلزمهم ان يكون اماتة
الانبياء والاولياء المرشدين وتبقية ابليس وذرياته المضلين
الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى بهذا فظاعة ومنها انه يلزم
ان لا يبقى للتفضل مجال ولا يكون لله تعالى خيرة في الانعام والافضال
بل يكون ما يفعله تادية للواجب كرد وديعة او دين لازم فلا
يستوجب على فعل شكرا ويكون الدعاء لدفع البلاء وكشف الباساء
والضراء سوالا من الله تعالى ان يغير ما هو الواجب عليه ومنها
ان مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي قدر يضبطونه في الاصلح
فالمزيد عليه ممكن فيلزمهم ان لا يمكن تادية الله تعالى ما هو الواجب
وفساده اظهر من ان يخفى انتهى ما ذكره واقول فيه نظر اما اولا
فلانا نقول ان مدعى المعتزلة هو ما يثبته دلايلهم وليس لكم
حمل مدعاهم على ما لا يثبته دلايلهم ولو سلم ان مدعاهم ما ذكره
فنقول ان الوجوب بمعنى استحقاق الذم تاركه ولا خفاء في
انه هو وجه الدعوى في هذه والحق الصادق فيما سلف فسبق ان المتقدم
ان الوجوب بهذا المعنى ايضا متحقق والحاصل ان المراد بالواجب ههنا
ما يستحق تاركه الذم وذلك لان القادر الحكيم اذا علم في شيء
مصلحة ولم يمنعه مانع من ايجاده فلو لم يوجده لكان مستحقا

الوجه المخصوص لانه هكذا سيقع بل الحق فيه انه انما سيقع
هكذا بصنعه لانه صورته هكذا او لا في ذهنه ولا شك ان علم الباري
تعالى في ازل الازال بخصوصيات الاشيا والاحوال من هذا قبيل الثاني
لا الاول فليس علمه تابعا للمعلوم واصلا بل الامر بالعكس قلنا
ان للعدليه ان يقولوا سلمنا ان علمه تعالى بما يصدر عنه فعلي
لا انفعالي الا انا لا نم ان علمه تعالى بافعال العباد كذلك وانما
ذلك ان لو ثبت انه تعالى فاعل لافعالهم ولم يثبت عندنا ذلك
بل دون اثباته خرط القتاد واذا لم يكن علمه تعالى بافعالهم فعليا
بل يكون انفعاليا فلا دخل له في وجوب افعالهم او امتناعها ولا
في اختلافها كما ذكروا انما الذي ينبغي له تعالى ان يجازيهم على وفق
ما يصدر عنهم بحسب قابليتهم واستعدادهم كما عرفت ومما
يناسب ذكره تتميما للمرام ما ذكره شارح التجريد في هذا المقام
مع ما سنهاه في ذمة من الكلام قال ذهب المعتزلة الى انه
يجب عليه تعالى ما هو اصلح لعباده واستدلوا على ذلك بانه
... والقدرة وانتفاء الصارف و
... ان ذلك وجب الفعل عنه بمعنى اللزوم عند تمام
العلة ... هو او وجب عليه بمعنى استحقاق الذم على
الترك فاين هذا من ذلك واعلم ان مفاسد هذا البنا
اكثر من ان يعد ويحصى ولنذكر نبذا منها منها ان الاصلح
بحال

التاليت فعلا لك انتهى ... وعلم الباري ليس انفعاليا فهو اما فعلي او لا فعلي ولا انفعالي مثل تصور قيام زيد
الغير الحاصل في الخارج ... ولا انفعالي قد يصير فعليا في زمان آخر بالنسبة الى معلوم واحد نوع ١٢ كلم رسيد

السوابق علة موجبة للواحق ولا ينتهي شيء من الآحاد الى الواجب من
غير مداخلة السوابق انتهى كلامه وهذا يعطي الانبياء المعجزة والقوة
في بعض الاوقات تغليبا على عدوهم ومعارضيهم ولا يعطيهم القوة والتمكن
دائما عليهم ليتخلصوا من القتل والحرق وسبي اولادهم وذراريهم وغير
ذلك من الاهانات والذلة مع انه يقول الا ان حزب الله هم الغالبون
فان المعجزة والقوة في الاوقات للحجة على الجاحد والمنكر والتمكن والقوة
تابعان لاستعدادهم وقابلياتهم ايضا ولا يجوز الاكثر من القابلية
ولا اقل لانه يلزم اما الظلم والجهل تعالى عن ذلك علوا كبيرا والحاصل
ان العلم تابع للمعلوم باتفاق اصحاب العيان وارباب البرهان وهو
سبحانه يحكم على المعلوم بما يقتضيه استعداده الغير المجعول فما
كان في القضاء وقدر الله سبحانه وتعالى به على ظهوره من الكفر و
الايمان والطاعة والعصيان فمن قبيل استعداده ولوازم هويته
كما افصح عنه قوله تعالى فما اصابك من سيئة فمن نفسك فعلى هذا
السؤال عن ترتب الزوجية على الاربعة فلا يصح ان قيل ان
تصوير تابعية العلم للمعلوم على ما صوره وقرره في صورة
الفرس على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان
الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال فيما يتم
انما هو في العلم الانفعالي كما ذكر من الصورة الفرسية المنقوشة
على الجدار واما العلم الفعلي كعلم البناء بخصوصيات البناء على هذه

والقبح على التفصيل بل قد ذكروا ان العقل يعلم اجمالا ان للفعل جهة محسنة او مقبحة في حكم الله تعالى وتلك الجهة قد يدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار او بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفه وقبح صوم يوم العيد وعلى هذا جاز ان يكون مادة الايرادين المذكورين على البصرية والبغدادية من قبيل ما لا يعلم حسنه الا بورود الشرع واعلامه بذلك فلا يصح ما ذكره في الايراد الاول من الملازمة المدلول عليها بقوله لما اوصل التفضل الى احدهما فالا من ايصاله الى الثاني قبيح منه عقلا وكذا ما ذكره في الايراد الثاني بقوله فان اقتضى هذا القدر ان يترك الله تعالى تكليفه وجب ان يقبح تكليف كل من علم الله من حاله انه يكفر واما ثالثا فلان ذلك الاختلاف يجوز ان يكون بحسب اختلاف استعداداتهم الغير المجعولة وقابلياتهم الذاتية الغير المنفكة عنهم كما حققه متصوفة الاشاعرة كالقيصري شارح الفصوص واضرابه وقال العلامة الدواني في رسالته الجديدة لاثبات الواجب تعالى والنقص المشاهد في بعض الممكنات انما هو لقصور القابلية والاستعدادات التي هي من جملة اسباب حصول الصور والاعراض في المواد لا من بخل الفاعل وقصور القابلية والاستعدادات عند الحكماء معدات مترتبة غير متناهية غير مجتمعة يكون الواجب مع كل من

الشخص يجوز ان لا يكون اصلح بالنسبة اليه لا يمكن توجيه كلامهم

بما مر جوابه من ان الاصلح انما يجب اذا لم يكن تركه موجبا لحفظ

اصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فمن الجائز ان يكون اماتة

شخص كالاخ الكافر في المناظرة المذكور موجبة لكفر ابويه واخيه

لكثرة الجزع على موته فكان الاصلح لهم حيوته فلما روعي حفظ هذا الاصلح

وجب فوت الاصلح له وايضا يجوز ان يكون في نسل ذلك الشخص صلحاء

مؤمنون كان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح للكثيرين فات الاصلح

وهذا وجه وجيه لطيف ماخوذ من بعض الوجوه التي ذكرها فضلاء

الامامية في وجه غيبة الامام المنتظر المهدي عليه السلام حيث

قالوا ان السبب فيها استخلاص النطفة التي يحصل منها اهل

الايمان من اصلاب اهل النفاق فان بسط يده على ما اخبر عنه

النبي صلى الله عليه وسلم يقتضي القيام بالسيف الموجب لقتال اهل الخلاف فيفوت

بقتلهم وجود تلك الذراري الصالحة من اصلابهم فاخر ذلك و

اختفى لاستخلاصهم من تلك الاصلاب وذلك امر مطلوب

في الحكمة الالهية دنيويه قوله تعالى ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات

لم تعلموهم ان تطؤهم فتصيبكم منهم معرة بغير علم ليدخل الله في

رحمته من يشاء لو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذابا

اليما واما ثانيا فلان المعتزلة القائلين بحكم العقل في التحسين

والتقبيح لم يقولوا ان العقل يعلم في جميع الافعال جهات الحسن

النظام كما اوضحه بعض الاعلام وحاصله ان العناية
الالهية متعلقة بتدبير الكل من حيث الكل اولا بالذات وتدبير
الجزئيات ثانيا وبالعرض ولا يمكن ان يكون نظام الكل احسن
من الواقع وان امكن لكل فرد فرد ما هو اكمل له بالنظر الى خصوصية
لكنه يكون مخلا بحسن نظام الكل وان خفى علينا وجهه والتمثيل
في ذلك بحكاية البناء وملاحظة صلوح البناء من حيث الكل وان
ادى ذلك الى قصور في بعض الاجزاء من الميزاب والمحسن في الجذع
بعد حفظ ذلك اعني صلوح الكل واصلحيته بالنسبة الى سائر
الوجوه المتصورة مذكورة في عباراتهم ان قلت الظاهر من لفظ
الغير في قول البصرية حيث قالوا ولم يلزم من كونه متفضلا
على احد بشيء ان يكون متفضلا على غيره بمثله الخ ان يكون
ذلك الغير متشخصا واحدا او متعددا من احاد كل العالم ولذا
الظاهر من قول البغدادية حيث قالوا وتوجيه التكليف في حقه
لم يستلزم مفسدة الغير الخ قلنا هب ان ظاهر لفظ الغير في كلامهم
يدل على ما ذكرت لكن مع هذا يستقيم حمل كلامهم على ارادة نظام
الكل لان حاصل كلام البصرية اذ لا يلزم من كونه تعالى متفضلا
على شخص متشخص آخر غيره بمثله لاحتمال ان يكون التفضل على
ذلك المتشخص مخلا بنظام الكل وكذا الكلام في كلام البغدادية
على انه لو فرض ان معنى كلامه ما ذكر من ان التفضل على ذلك
المتشخص

لا الكل

ان يكون متفضلا على

بينهما انما كان تحريفا منه وحيلة لايهام ان ذلك الجواب لم يصدر عن
شيخ المعتزلة من غير روية ومبالاة عن السائل وقد ذكرنا ان
الاشعري ايضا كان في نظره في مرتبة تلك العجوزة لما اشتهر من
جهله وحماقته حتى شنع شمس الدين الشهرزوري في تاريخ
الحكماء على فخر الدين الرازي بتقليده اياه وقال بعد ذكر بعض فضائل
الرازي وفوادحه ما هذه عبارته واعجب احوال هذا الرجل انه صنف
في الحكمة كتبا كثيرة يوهم انه من الحكماء المبرزين الذين وصلوا
الى غايات المراتب ونهاية المطالب ولم يبلغ مرتبة اقلهم ثم يرجح
وينصر مذهب ابي الحسن الاشعري المتكلم الذي لا يعرف اي
طرفيه اطول لانه كان خاليا عن الحكمتين البحثية والذوقية
لا يعرف يرتب حدا ولا يتمم برهانا بل هو شيخ مسكين متحير في
مذاهب الجاهلية التي يخبط فيها خبط عشواء انتهى السادس ان
ما ذكره في جواب معتزلة بغداد والبصرة من المسائل المتنازع
فيها بقوله واوردها على الشق الاول الخ فاسد من وجوه اما اولا
فلان مراد العدلية من المعتزلة والامامية بوجوب الاصلح وجوب
ما هو اصلح بنظام الكل لا بالنسبة الى شخص كما توهمه المعاند
العدواني في شرحه على العقائد العضدية وحينئذ يؤول جواب
كل من البصرية والبغدادية الى ان ذلك الاختلاف من مقتضيات
نظام الكل من حيث هو كل لان الشرور والمعاصي والآثام من تتمة

البحثية خ ل

فان اراد ان مرادهم من وجوب الاصلح وجوب ما هو اصلح بنظام الكل [illegible] شخص [illegible] منتخب

بنفسه لم يكن اتيان شيخ المعتزلة بمثل ذلك الجواب قادحا في جلالة
شانه لان الاشعري ايضا كان في نظره من جملة ضعفاء العقول
ومن اقل تلامذته الذين ياخذون منه الفروع والاصول وقد
وقع نظير ذلك لكثير من الفحول منها ما روى ان لاحمد الغزالي
كان صديقا مسكينا عاميا من رستاق طوس وكان يحرث له
في ارضه وياخذ منه الاجرة فمات وخلف ابنا طرارا كان مداره على
سرقة اغنام اهل تلك الناحية وقد اطلع احمد على عدوله عن
حرفة ابيه وانهماكه على السرقة فاراد نصيحته ومنعه عن سرقة
الاغنام فقال له بعد تقديم ضروب من مقدمات الوعظ والنصيحة
ان الله تعالى يبعث يوم القيمة الغنم الذي سرقته لان يشهد
عليك عند دعوى صاحبه عليك بانك سرقته من ماله فقال
ابن الصديق ان كان الحال على ما ذكرت من ان الغنم يستشهد على
بذلك بين يدي صاحبه فقد نجوت لاني اقبض حينئذ باذنيه
واسلمه الى صاحبه فبهت الغزالي وضحك الحاضرون نعم لو لم
يكن للشيخ المعتزلي او للغزالي جواب يرد انى لما يسئل عنهما
اصلا لكان للقدح فيهما مجال وستعرف تحقيق جواب المعتزلي
عنقريب ان شاء الله ولا يذهب عليك ان تحقيق حكاية المناظرة بين
الشيخين هو ما ذكره الفاضل المفسر وان ما ذكره الفاضل
التفتازاني في اوائل شرح العقائد من ان المناظرة وقعت مشافهة

بينهما

سابقا في تفسير سورة الفاتحة بوجوب الاصلح لا بد ان يصدر عنه
ولا يليق بحكمته وكماله بخلاف ذلك ثم ما شئت فسمه انتهى واما
ما ذكره من ان المعتزلة ربما يحكمون بعزل البارى تعا ويقولون
لو لم تعطي ذلك لخرجت من الالهية وصرت معزولا عن الربوبية آه
فهو بناء في ما ذكره اولا من انهم يدعون على الله تعا لان المدعي على
احد في شيء لا يكون حاكما وقاضيا عليه فيه فظهر ان تسمية المعتزلة
في ذلك بالمدعي والحاكم معا افتراء محض واشراع لامتثاله الاحب
الخصومة والنزاع وكذا الحال في باقي ما ذكره من الشناعات التي
ليس عنها في كلام المعتزلة اثر وانما هي خيالات قد توهمها الاز
من بعض اقوالهم وعند التحقيق ينعكس التشنيع الخامس ان ما
افتخر به من حكاية المناظرة الواقعة بين شيخ المعتزلة وبين
بعض العجائز بتعليم شيخ الاشاعرة لا دلالة فيها على خلل في كمال
شيخ المعتزلة ولا على كمال شيخ الاشاعرة اذ بعد ما تقرر من وجوب
التكلم مع الناس بقدر عقولهم خصوصا العجائز الناقصات القاصرات
عن درجة البرهان فلو اتى شيخ المعتزلة في جواب سؤال تلك
العجائز الحاضرة في مجلس الوعظ والتذكير بمقدمة خطابية
اقناعية على قدر ما علم من عقلها وانه لولا تعليم من هو اعقل
منها اياها لقنعت بذلك الجواب لما كان ذلك قادحا في شانه
ولا نقصانا في علو شانه ومكانه بل لو كان الاشعري هو السائل

على الله تعالى كما رآه المعتزلة وقال ان النزاع
بين الفريقين لفظي لان الاصلح

بقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة وقال المعين الايجي الشافعي في بعض
رسائله اي اوجب على نفسه بوجب وعده ان يجازي الحسنة بعشرة
وقال تعالى انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون
من قريب وقال صاحب الفصوص في الفص السليماني فاتى سليمان بالرحمتين
رحمة الامتنان ورحمة الوجوب اللتين هما الرحمن الرحيم فامتن بالرحمن
واوجب بالرحيم وهذا الوجوب من الامتنان فدخل الرحيم في
الرحمن دخول تضمين فانه كتب على نفسه الرحمة سبحانه ليكون
ذلك للعبيد بما ذكره الحق من الاعمال التي ياتي بها هذا العبد حقا
على الله اوجبه له على نفسه يستحق بها هذه الرحمة اعني رحمة الوجوب
انتهى كلامه وفيه كفاية للدلالة على ما وعدناه سابقا فتذكر
على ان الاشاعرة قد اشتركوا في اطلاق الوجوب على الله تعالى مع المعتزلة
حيث قالوا لتبعهم الكلامية بوجوب ارسال الانبياء على الله تعالى
وبوجوب عدم خلق المعجزة على يد الكاذب بطريق جري العادة
وبسببية القتل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بذلك الطريق
فانه لو لم يكن جريان العادة واجبا عليه تعالى لم يكن مفيدا في اثبات
شيء مما ادعوه وبنوه على هذه المقدمة ولنعم ما قيل تو منا ان
امثالهم لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت
عظيم واعجب من ذلك ان هذا الفاضل استحسن ههنا تعجب
الاشاعرة عن قول المعتزلة بوجوب شيء على الله تعالى مع انه اعترف

سابقا

هو الله والله منعه ولو قال ابليس ذلك لكان صادقا وقد اخطأ ابليس الحجة ولو كنت حاضرا لقلت انت منعته وقد ظهر بذلك ان الاشاعرة المجبرة يعترضون في هذه النشاءة على الله من قبل ابليس من غير ضرورة دعتهم اليه فكيف اذا عرض عليهم العذاب جزاء بما كسبوا من اسباب العقاب واما ما ذكره من ان الاشاعرة يقولون ان كل ما يصل من الله الى عباده تفضل منه واحسان فسنذكر ما يدل على ان المعتزلة في الحقيقة قائلون بذلك والنزاع لفظي كيف وهم قائلون بان اصول النعم من خلق الحي وخلق حيوته وخلق شهوته وتمكينه من المشتهي واكمال العقل الذي يميز فيه بين الحسن والقبح كلها تفضل منه تعالى سابقة على استحقاق العبد فالفروع اولى بذلك لكن تسمية بعضها تفضلا وبعضها عوضا انما هو لخصوصية غفل عنها الخصم وسيأتي بيانه واما ثانيا فلان قوله لكن الخصم من يدعي عليه وجوب الثواب الخ مدخول بانه ليس مراد المعتزلة من الوجوب التكليفي الثابت بايجاب الغير حتى يستلزم دعوى ويستدعي حاكما ولا يتصور بدونه كما زعمه الخصم بل المراد الوجوب العقلي وهو لا يستلزم ذلك لان مرجعه الى صدور بعض الاشياء عنه نظرا الى اقتضا حكمته والحاصل ان حكمه تعالى على الجميع لكن حكمته يقتضي ان يفعل الحسن ولا يفعل القبيح والحسن والقبيح عقليان لا سمعيان كما تقرر في موضعه واستدلوا على الوجوب المذكور

شهودهم

يدعون عليه بالباطل فلا ريب في ان الاشاعرة الزور ويشهدون عليه
بالباطل والكذب كما اخبر عنه مولانا امير المؤمنين عليه السلام في ضمن
كلامه المشهور بين الجمهور حيث قال عليه السلام في تضاعيف ما ذكره
في جواب سؤال الشامي عند انصرافه من صفين ويحك لعلك ظننت
قضاء لازما وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والعدل
والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يات ملامة من الله لمذنب
ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء
اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان
وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة
ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص
مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات

الرسل

والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين
كفروا من النار الى آخر كلامه عليه السلام وتوجيه ما قاله عليه السلام
من ان القدرية هم الاشاعرة على ما حقق في الكتب الكلامية
شهود الزور هو انه تعالى اذا قال لابليس ما منعك الا تسجد
ولم كفرت فيقول يا رب انت منعتني من السجود وقضيت علي بالكفر
فهو منسوب اليك ونسبته الى كذب ولا صحة له ولا حجة لك علي
فاذا قال الله تعالى من شاهدك على هذا فلا يجد غير اهل هذه
المقالة حكي ان مجبرا سمع قاريا يقرا ما منعك ان تسجد فقال

هو الذي

يمنع كون النار معلولة لغيرها عن كون الاحراق لها فتذكر الرابع

ان ما ذكره في مقام تعجب الاشاعرة عن كلام القاضي عبد الجبار ليس منه

بعجب مع ظهور فساده اما اولا فان قوله كيف يكون خصم الله من يقول

ليس للعبد على الله حجة الخ مردود بانه حمل الخصم على من يدعي حقا على

احد فيما بين يدي الحاكم والقاضي وليس كذلك بل المراد بالخصم هو

العدو كما صرح به القاضي البيضاوي في تفسير قوله تعالى وهو

الد الخصام ويشعر به ايضا ما رواه ثمة في شان نزول الاية

ونقل الشيخ ابو الفتوح الرازي في تفسيره عن الزجاج انه قال

حقيقة الخصومة هو التعمق في البحث وهو اعم من الدعوى فظهر

ان من خالف الله تعالى في شيء من احكامه فهو خصم وعدو له

سواء وقع منه ذلك في صورة الدعوى اولا والاشاعرة قد خالفوا

اكثر احكامه تعالى منها ما ذكره هذا الفاضل من قولهم ليس للعبد

على الله حجة فانه تعالى قد اخبر في محكم كتابه بانه لولا مراعاته للحكمة

وازاحة العلة واقامة الحجة بارسال الرسل ونحوه لكان للعباد

عليه الحجة فمن ذلك قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا

يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقوله تعالى وما كنا معذبين

حتى نبعث رسولا وقوله تعالى لو انا اهلكناهم بعذاب من قبله

لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان

نذل ونخزى ولو سلم ان المعتزلة متفردون بكونهم خصماء الله

من كونهما مستلزما بطريق الجنة ان يكون ذلك مفهوما من الآية
ليكون من توضيح الواضحات وانما يكون كذلك لو كان ذلك لازما
بينا وهو ممنوع وبالجملة انما يعلم هذه الملازمة من الشرع او
دليل العقل لا ببديهة العقول حتى يكون ذكره من قبيل توضيح
الواضحات وكيف يكون ذلك معلوما ببديهة العقل مع ما تحقق و
اشتهر من ان الدخول في النار قد يكون بدون الضيق والحرج كما وقع
في شان ابرهيم عليه السلام وكما هو حال الملائكة الموكلة على اهل النار
وكما ذكروا في شان بعض حيوانات العجم ولو سلم فلا نم ان الاتيان
بذلك في مقام التذكير كامثال ما نحن فيه لا يكون مفيدا هذا ومن
الالزاميات التي يوجب بهت من كفر ويقوم في فيهم مقام التقام
الحجر ان يقال على تقدير ما زعمتم من ان الله تعالى يضل عباده جاز
ان يكون الله سبحانه جعل هذا القرآن اضلالا لا لحظ لخلقه وان
الحق في خلاف ما جاء به تعالى الله عما يقول الظالمون
علوا كبيرا الثالث ان ما ذكرنا ثالثا في مقام الجواب عن قول صاحب
الكشاف ان ما مر من ان فعل الايمان الخ يتوجه عليه ايضا ما مر
من ان كون الفعل يحصل عقيب تلك الداعية الجازمة والارادة
الجامعة للشرايط وارتفاع الموانع لا يدل على ان وجود الفعل عقيبها
ليس من العبد اذ لا مانع من ان يكون الارادة مخلوقة لله تعالى و
الفعل الذي لا ينفك عنها على الشرط المذكور مخلوقا للعبد كما لا

يمنع

الخذلان والتخلية مثلا ان يكون الله تعالى فاعلا للضيق والحرج بمعنى
الكفر كما زعموه ولا ان يكون المراد من الرجس تسليط الشيطان
كما حسبوه ولم لا يجوز ان يكون المراد من الرجس الهلاك العذاب
كما نقله هذا الفاضل سابقا عن عطا او اللعنة في الدنيا والعذاب
في الاخرة كما نقله عن الزجاج وايضا يمكن ان يحمل الرجس
في الاية على الكفر والضلال والمعصية بشرط ان يفسر الجعل
بالحكم والتسمية بمعنى ان الله تعالى حكم على الكفار بالفسق و
النجاسة وسماهم رجسا كما فسر به الجعل في قوله تعالى وجعلوا
الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اى سموهم بذلك و
حكموا به وكذا الكلام في قوله تعالى يجعل صدره ضيقا اى يحكم على
قلبه بذلك ويسميه به على ان للضيق والحرج ههنا معنى آخر
لا يتوجه عليه شيء مما ذكره هذا الفاضل وهو ان يكون الجعل
في الاية منسوبا الى من الموصولة اى من عبر عنه بالموصول
يجعل صدره ضيقا بترك النظر وتحصيل العلم واما ثانيا فلان
ما ذكره من انه لو خصت ذلك بالاخرة لكان من توضيح الواضحات
غير مسلم قوله فمن المعلوم لكل احد ان من يضل عن طريق
الجنة فانه يضيق قلبه من في ذلك الوقت قلنا المذكور في الاية
هو مجرد الاضلال اما كونه عن طريق الجنة فغير مذكور فيها
فجاز ان يكون المقدر طريق الاسلام او طريق الحق مثلا ولا يلزم

مير

قالوا مسيء ومذنب وقد يجيء بمعنى الاهلاك والعذاب والنار ومنه قوله تعالى ان المجرمين في ضلال وسعر يوم يسحبون في النار على وجوههم ومنه قوله تعالى ائذا ضللنا في الارض اى اهلكنا وقوله والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم اى لن يبطل سيهديهم ويصلح بالهم وقد يجيء التخلية على جهة العقوبة وترك المنع بالقهر ومنع الالطاف التي يفعل بالمؤمنين جزاء على ايمانهم وهذا كما يقال لمن لا يصلح سيفه افسدت سيفك اريد انك لم تحدث فيه الاصلاح في كل وقت بالصقل والاحداد وقد يجيء بمعنى الوجدان والمصادفة يقال اضللت فلانا اى وجدته ضالا كما يقال اجبنته وابخلته اى وجدته كذلك وعليه حمل قوله تعالى واضله الله على علم اى وجده وقد حمل ايضا على معنى الحكم والتسمية وعلى معنى العذاب واما الضيق والحرج فقد صرح هذا الفاضل سابقا بان توسيع الصدور وتضييقه غير ممكن على سبيل الحقيقة فلا بد لكل من العدلية ومخالفيهم من العدول عن الظاهر فاذا كان للمخالف ان يجعل ذلك كناية عن الايمان والكفر فلاهل العدل ان يجعلوه كناية عن الحجة والشبهة او التوفيق والخذلان او التمكن والتخلية اذا تمهد هذا فنقول لا يلزم من تشبيه جعل الرجس على الذين لا يؤمنون بجعل الضيق والحرج على تقدير كونها بمعنى

الخذلان

له تعالى ارادة ازلية صادرة عنه بالايجاب يتعلق فيما لا يزال باى
شئ يتفق لانا نقول يجرى مثل ذلك فى العبد بان يقال يجوز ان يكون
للعبد اراده لازمة لنفس ذاته ويتعلق فى كل وقت بما يريده فيفعله
من غير ان يحتاج الى ارادة اخرى وايضا تعلق الارادة القديمة
بارادتنا وان لم يكن من الموجودات الخارجية الا انه ليس ايضا
من الاعتباريات الصرفة بل له نوع تحقق فى نفس الامر فهو
بحسب هذا التحقق اثر له تعالى واذ ليس على طريق الايجاب والا
يلزم ازليته فيكون بتعلق آخر لارادته القديمة به وهكذا الى غير
النهاية فيلزم التسلسل فى التعلقات ولو كان الامر كذلك لما امكن
تحصل الشئ فى شئ من المراتب كما اشرنا اليه وبالجملة برهان
ابطال التسلسل يبطل ترتب الامور الغير المتناهية فى نفس الامر وان لم
يكن تلك الامور من الموجودات الخارجية وايضا تحقق الارادة فى
الازل بدون التعلق بالمرادات مما لا يظهر له وجه فتامل الثالثة
ان ما ذكره تاييدا [illegible] ما قاله المعتزلة [illegible] قولهم
مجاب [illegible] عليه هذا القول
واصحاب وتفسير [illegible] والتسمية [illegible]
اضل فلان [illegible] عليه بذلك وسماه [illegible] ونسبه الى الكفر
وسماه به [illegible] وبعد [illegible]
[illegible]

في المقدمات ولا لانها منها على انه يمكن نقض الدليل على عدم مخلوقية
ارادته لها وهكذا الى غير النهاية ولو كان الامر كذلك لما امكن تحصيل
الارادة للعبد ولا تعلق ارادته للتعلق في شيء من المراتب اصلا لا
يقال ارادته تعالى لارادتنا لا يتوقف على ارادة اخرى لان الارادة
صفة من شانها الترجيح من غير مرجح لانا نقول ليس معنى
كون الارادة صفة كذلك ان المريد يرجح احد المتساويين على
الاخر من دون مرجح الا اصلا حتى ارادته له والا لم يكن مريدا
بل معناه ان المريد في ارادته لاحد المتساويين لا يحتاج الى
مرجح خارجي يرجح به ذلك المساوي عنده ثم يريده فيوجده
بل له ان يريده مع مساواته للآخر عنده من غير مرجح اصلا
فاذن ارادته تعالى لارادتنا لما وجبت ان يكون صادرة عنه ومن
المعلوم ان ايجاده لها ليس بالايجاب فلا جرم يكون بالارادة
وهكذا الى غير النهاية لا يقال ان اريد بارادته تعالى لارادتنا
الصفة الحقيقية التي هي نفس الارادة لا تعلقها فلا نم انه ليس
ايجاده تعالى بالايجاب كيف وقد تقرر في موضعه ان ايجاده تعالى
بالايجاب بجميع صفاته الحقيقية بالايجاب كما قرره صاحب
المواقف في تاليفاته وان اريد به تعلق ارادته بارادتنا فلا نم
انه موجود فضلا عن ان يقال انه اثر له تعالى في ايجاده تعالى له
اما بالايجاب او بالاختيار والاول منتف فتحقق الثاني وملخصه ان

هذا تمام مناظرة الفريقين انتهى كلامه واقول فيه نظر من وجوه
الاول انما ذكره اولا من بيان استدلال الاشاعرة على ان الهداية
والضلال من الله تعالى من ان العبد قادر على الايمان والكفر الخ غير صحيح ان تم
لانا سلمنا ان موجد ارادة العبد لو كان نفسه فيتوقف تلك الارادة
منه على ارادته لها ويلزم منه التسلسل فلما لم يتوقف هي عليها فلا يكون
هي صادرة عنه بل يكون مخلوقة لله تعالى الا انا لا نسلم ان حصول الفعل
كالايمان والكفر مثلا عقيبها ليس منه وكون الفعل يحصل عقيب تلك
الارادة الجازمة الجامعة للشرايط وارتفاع الموانع لا يدل على ذلك
اذ لا مانع من ان يكون الارادة مخلوقة لله تعالى والفعل الذي لا
ينفك عنها على الشرط المذكور مخلوقا للعبد ولو قيل ان مع تلك الارادة
المخلوقة لله تعالى عند تحقق الشرط المذكور يتحقق الفعل ولو لم يكن
ايجاد من العبد فهو ممنوع لجواز ان يكون ايجاد العبد ايضا
لازما لها غير منفك عنها اصلا لا بالفعل ولا بالامكان فلو فرض هذا
المحال وهو انفكاك ايجاد العبد من تلك الارادة الجاز وقوع محال
آخر هو انفكاك الفعل ايضا عنها اذ المحال جاز ان يستلزم المحال
وخصوصا اذا كان بينهما علاقة ظاهرة كما فيما نحن فيه واما ان
الفعل لا يحصل بدون تلك الارادة فلا يدل على المطلوب ايضا الا
اذا ثبت ان فعل العبد اذا توقف حصوله على ارادة مخلوقة لله تعالى
لا يمكن ان يكون مخلوقا للعبد وهذا مع انه ممنوع ليس مذكورا

تفضل واحسانا وقال البغداديون انه واجب وعلى الاول لله تعالى ان
يقول لذلك الصبي انى طولت عمر الاخ الزاهد وكلفته على سبيل تفضلا
ولم يلزم من كوني متفضلا على احد بشيء ان اتفضل على غيره
بمثله وعلى قول البغداديين فلله ان يقول ان اطالة عمر اخيك و
توجيه التكليف في حقه لم يستلزم مفسدة الغير فلا جرم فعلته
اما اطالة عمرك وتوجيه التكاليف عليك فكان يلزم منه عود مفسدة
الى غيرك فلهذا ما فعلته فظهر الفرق واورد على القسم الاول انه
تعالى لما اوصل التفضل الى احدهما فالامتناع من ايصاله الى الثاني
قبيح منه عقلا لانه ليس فعلا شاقا عليه ولا ينقص بذلك شيء
من ملكه والصبي محتاج الى الاحسان اليه ومثل هذا الامتناع قبيح في
الشاهد كمن منع غيره عن النظر في المرآت المنصوبة على الجدار
لعامة الناس فان كان حكم العقل في التحسين والتقبيح مقبولا
فليكن هناك ايضا مقبولا والا فلا تقبل في شيء من الصور ويبطل
كلية مذهبكم واورد على الشق الثاني ان قولنا تكليفه يتضمن
مفسدة ليس معناه ان ذات التكليف يتضمن المفسدة والا لم
ينفك تكليف عن المفسدة وانه باطل بالاتفاق فمعناه اذن انه تعالى
علم انه اذا كلف هذا الشخص فان انسانا آخر يختار من قبل نفسه
فعلا قبيحا فان اقتضى هذا القدر ان يترك الله تعالى تكليفه وجب
ان يقبح تكليف كل من علم الله من حاله انه يكفر والا لزم محض التحكم
هذ

من البنين واحد في غاية الزهد وآخر في غاية الفسق والثالث كان
صبيا لم يبلغ فماتوا على هذه الصفات فاخبرني ايها الشيخ عن احوالهم
فقال الجبائي اما الزاهد ففي درجات الجنة واما الكافر ففي دركات النار
واما الصبي فمن اهل السلامة فقال قولي له ان الصبي لو اراد ان يذهب
الى تلك الدرجات العالية التي حصل فيها اخوه الزاهد فهل يمكن منه
قال الجبائي لا لان الله تعالى يقول له انما اخوك وصل الى تلك الدرجات
لانه ابق نفسه في العلم والعمل واما انت فليس معك ذلك فقال ابو
الحسن قولي له لو ان الصبي يقول يا رب العالمين ليس الذنب لي
لانك امتني قبل بلوغي ولو ابلغتني فربما زدت على اخي الزاهد في
الزهد فقال الجبائي يقول الله تعالى اعلم انك لو عشت لطغيت
وكفرت وكنت تستوجب النار فراعيت مصلحتك فقال له ابو الحسن
قولي له لو ان الاخ الكافر والفاسق رفع راسه من الدرك الاسفل
من النار وقال يا رب العالمين ويا احكم الحاكمين ويا ارحم الراحمين
لم راعيت حال الاخ الصغير وما راعيت حالي في مصلحتي قال الرازي
فانقطع الجبائي فنظر فراى ابا الحسن فعلم ان المسالة منه لا
من الحجوز ثم ان ابا الحسن البصري حكى في بغداد واكثر تعجبا من
الجبائي قائلا نحن لا نرضى بهذا الجواب وانما نقول الجواب مبني على
مسئلة اختلف شيوخنا فيها وهي انه هل يجب على الله تعالى
ان يكلف العبد ام لا فقال البصريون انه غير واجب ولكنه

مكن وازاح العلة وانما اتا العبد الى من قبل نفسه فكلامه موافق
لما يعامل به من انزال العقوبة فهؤلاء منقادون لله تعالى لا
خصماؤه وهذا كلام القاضي وتعجب منه الاشاعرة فقالوا كيف
يكون خصم الله من يقول ليس للعبد على الله حجة والا استحقاق
بوجه من الوجوه وان كل ما يفعله الرب في العبد فهو حكمة
وصواب وليس للعبد على ربه اعتراض ولا مناظرة وكل ما يصل
منه الى عباده حتى الملائكة والانبياء فهو تفضل منه واحسان
لكن الخصم من يدعي عليه وجوب الثواب والعوض ويقول لو لم
تعطني ذلك لخرجت عن الالهية وصرت معزولا عن الربوبية
وكنت من السفهاء وان من واظب على الكفر سبعين سنة ثم
انه من آخر رمق حيوته قال لا اله الا الله محمد رسول الله صلعم عن
القلب ثم مات فان رب العالمين اعطاه النعم الفائقة سنين
غير محصورة ثم انه لو ترك ذلك لحظة واحدة قال العبد له
انك معزول عن الالهية يحكى ان الشيخ ابا الحسن الاشعري رضه
لما فارق مجلس استاده ابي علي الجبائي وترك مذهبه وكثر اعتراضه
على اقاويله عظمت الوحشة بينهما فاتفق ان ابا علي عقد مجلس
التذكير وحضر عنده جم غفير فذهب الشيخ ابو الحسن الى ذلك
المجلس مختفيا عن الجبائي وقال لبعض من حضر هناك من
العجائز اني اعلمك مسئلة فاذكرها لهذا الشيخ قولي له كان لي ثلثة
من

الاضلال لان الكاف للتشبيه والتقريب كما جعلنا ذلك الضيق والحرج في صدره كذلك يجعل وفيه ايضاد لالة على ان المراد من قوله ومن يرد ان يضله هوان يضله عن الدين وتفسير الضيق والحرج باستيلاء الغم والحزن على قلب الكافر بعيد لان اكثر من يعتريه الحزن في الدنيا هو المؤمن ولهذا قال صلى الله عليه وآله خص البلاء بالانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل ولو خص ذلك بالآخرة كان من ايضاح الواضحات فمن المعلوم لكل احد ان من يضله الله عن طريق الجنة فانه يضيق قلبه في ذلك الوقت والجواب عن قول صاحب الكشاف مامر من ان فعل الايمان يتوقف على ان يحصل في القلب داعية جازمة الى الايمان وفاعل تلك الداعية هو الله تعالى وكذا القول في جانب الكفر فان سمى الداعيتين احد باللطف والخذلان فلا مشاحة في الاسامي قال القاضي في تفسيره روى عن محمد بن كعب القرظي انه قال تذاكرنا امر القدرية عند ابن عمر فقال لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا فاذا كان يوم القيمة نادى مناد وقد جمع الناس بحيث يسمع الكل اين خصماء الله فيقوم القدرية قال ولا يخفى انهم الذين ينسبون افعال العباد الى الله قضاء وقدرا وخلقا لانهم يقولون الذنب لم فاى ذنب لنا حتى يعاقبنا انت الذى خلقته فينا واردته منا وقضيته علينا ولم تخلقنا الا له ولا ييسرت لنا غيره فهؤلاء لا بد ان يكونوا خصماء الله اما الذين قالوا ان الله تعالى

ان يضله عن الايمان بل المراد من يرد الله ان يهديه يوم القيمة الى
طريق الجنة يشرح صدره للاسلام حتى يثبت عليه وتفسير
الشرح هو انه يفعل به الطافا يدعوه الى البقاء على الايمان والثبات
عليه ومن يرد ان يضله عن طريق الجنة فعند ذلك يلقى في صدره
الضيق والحرج لا في كل الاوقات بل في بعضها لئلا يمكن دفعه و
خصوصا عند ظهور نصرة المؤمنين وبدو الذل والصغار في الكافرين
وايضا لم لا يجوز ان يقال المعنى فمن يرد الله ان يهديه الى الجنة يشرح
صدره للاسلام في ذلك الوقت الذي يهديه فيه الى الجنة لما راى
من فوائد الايمان ونتائجه من الدرجات العالية والمراتب الشريفة
فيزداد رغبته فيه ومن يرد ان يضله يوم القيمة عن طريق الجنة
ففي ذلك الوقت يضيق صدره للحزن الشديد الذي ناله عند
الحرمان من الجنة والدخول في النار قال في الكشاف فمن يرد الله ان
يهديه ان يلطف به ولا يريد ان يلطف الا بمن له لطف يشرح
صدره للاسلام يلطف به حتى يرغب في الاسلام ويسكن اليه
نفسه ويحب الدخول فيه ومن يرد ان يضله اى يخذله ويخليه
وشانه وهو الذي لا لطف له يجعل صدره ضيقا حرجا يمنعه
الالطاف حتى يقسو قلبه وينبو عن قبول الحق وينسد فلا يدخله
الايمان واجيب عن قولهم ليس في الاية انه اراد او لم يرد بان قوله
باخر الاية كذلك يجعل الله الرجس تصريح بانه فعل به ذلك

الاضلال

الصدر في قلوبهم كذلك يجعل الرجس عليهم وقال الزجاج اى مثل ما قصصنا
عليك يجعل الله الرجس عن ابن عباس هو الشيطان سلطه الله
عليهم وقال مجاهد الرجس ما لا خير فيه وعن عطا الرجس هو
العذاب وقال الزجاج هو اللعنة في الدنيا والعذاب في الاخرة قالت
الاشاعرة في الاية دلالة على ان الهداية والضلال من الله تعالى بيانه
ان العبد قادر على الايمان وعلى الكفر وقدرته بالنسبة الى الامرين
سواء ولا يترجح الا لداعيه ولا معنى للداعيه الا علمه او اعتقاده او
ظنه بكون ذلك الفعل مشتملا على مصلحة زائدة ومجموع القدرة
مع الداعي يوجب الفعل ولا بد ان ينتهي تلك الداعيه الى تخليق الله
وتكوينه دفعا للتسلسل فاذا خلق الله تعالى في قلبه اعتقاد ان
الايمان راجح المنفعه وهو المراد بشرح الصدر مال القلب اليه واذا
خلق في قلبه اعتقاد ان الايمان بمحمد صلعم سبب للمفسدة الدينية
والدنيويه نبا طبعه عنه وبقى على الكفر فحاصل الاية ان من اراد
الله منه الايمان قوى دواعيه اليه ومن اراد منه الكفر قوى صوارفه
عن الايمان وقالت المعتزلة انه لا دلالة في الاية على تحكم لانه
ليس فيها اكثر من انه اذا اراد ان يهدى انسانا او يضله فعل به
كيت وكيت وليس فيها انه اراد ذلك او لم يرد ونظيره قوله لو اردنا
ان نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا فبين انه كيف يفعل اللهو لو
اراده ثم انه لم يرد ذلك بالاتفاق وايضا لم قلتم انه اراد ومن يرد

فقيل كيف يشرح صدره فقال صلعم يقذف الله تعالى فيه نورا حتى ينفسح
وينشرح فقيل له وهل لذلك من امارة يعرف بها فقال صلعم الانابة
الى دار الخلود والتجافى عن دار الغرور والاستعداد للموت قبل
نزوله وهذا البيان مناسب لما ذكرنا فان الانابة الى دار الخلود لابد
ان يترتب على اعتقاد ان عمل الاخرة زائد النفع والخير والتجافى والخير
عن دار الغرور انما ينبعث عن اعتقاد كون عمل الدنيا زائد الضرر
والضير والاستعداد للموت قبل نزوله نتيجة مجموع الامرين الزهد
فى الدنيا والرغبة فى الاخرة اما قوله حرجا فمن قراء بكسر الراء فعلى
النعت ومن قراء بالفتح فعلى الوصف بالمصدر للمبالغة قال الزجاج
الحرج فى اللغة اضيق الضيق وقيل الحرج بالفتح جمع حرجة وهو
الموضع الكثير الاشجار الذى لا يناله الراعيه حكى الواحدى
باسناده عن ابن عباس انه قراء هذه الاية وقال هل ههنا
احد من بنى بكر قال رجل نعم قال ما الحرجة فيكم قال الوادى الكثير
الاشجار المستمسك الذى لا طريق فيه فقال كذلك قلب
الكافر ومعنى يصعد فى السماء كانما يزاول امرا غير ممكن لان
صعود السماء مثل فيما يمتنع ويبعد عن الاستطاعة فكان
الكافر فى نفوره عن الاسلام وثقله بمنزلة من يتكلف الصعود
الى السماء وقيل المراد ان قلبه يتباعد عن الاسلام وقوله تباعد
ما بين الارض والسماء كذلك يجعل الله اى كما جعل ضيق

الصدر

العوام مما يكاد ان يصير مضلة لبعض المبتديين من ذوى الافهام
حاولت الاشارة على فساد كلامه والتنبيه على مزال اقدامه تبصرة
لمن اراد ان يهتدى الى الصراط المستقيم وتذكرة لمن حاول ان يتذكر
اغواء الشيطان الرجيم ويتعوذ عن باطله الذميم فاقول
مستعينا من لطف الله وتوفيقه مستمدا منه لاظهار الحق وتحقيقه
قال الفاضل المذكور في تفسير الاية المذكوره يقال شرح فلان امره
اذا اظهره واوضحه ومنه شرح المسئلة اذا بينها وقال الليث
شرح الله صدره فانشرح اى وسعه لقبول ذلك الاثر ولاشك ان
توسيع الصدر غير ممكن على سبيل الحقيقة ولكن ههنا معنى وهو
انه اذا اعتقد الانسان في عمل من الاعمال ان نفعه زائد وخيره راجح
مال طبعه اليه وقوى طلبه ورغبته في حصوله وظهر في القلب استعداد
شديد لتحصيله فسميت هذه الحالة سعة الصدر وان حصل
في القلب علم واعتقاد او ظن يكون ذلك العمل مشتملا على ضرر زائد
ومفسدة راجحة دعاه ذلك الى تركه وحصل في النفس نبوة عن
قبوله فيقال لهذه الحال ضيق الصدر لان المكان اذا كان ضيقا
لم يتمكن الداخل من الدخول فيه واذا كان واسعا قدر على الدخول
فيه والاكثر في استعمال الشرح الصدر في جانب الحق والاسلام وقد
ورد في الكفر ايضا قال تعالى ولكن من شرح بالكفر صدرا قال
المفسرون لما نزلت هذه الاية سئل رسول الله صلى الله عليه وآله

رب يسر ولا تعسر

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
الحمد لله الذى شرح صدرنا للاسلام ورشح بالنا بانوار الالهام واصلح
حالنا بمزيد اللطف والاكرام فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره
للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا من الاثام
والصلوة والسلام على نبينا محمد واله المطهر الكرام صلوة وسلاما
يتعاقبان بتعاقب الضياء والظلام قال الله تعالى فى سورة الانعام
فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله
يجعل صدره ضيقا حرجا كانما يصعد فى السماء كذلك يجعل الله
الرجس على الذين لا يؤمنون ان المولى الفاضل نظام الدين
الاعرج النيشابورى قد اضطرب فى هذه الآية الكريمة كلامه واختل
نظامه وانحل زمامه حيث عرج على تقليد الاسلاف وانعرج عن طريق
العدل والانصاف فعرج مطية فهمه فى نيل المرام وضل فى بوادى الشكوك
والاوهام بل اعرجه الله وما اشد عرجه فى هذا المقام هذا جزاء الذين
بآيات الله لا يوقنون كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون
ولعمرى ان كل ما اخرجه عن جيب طبعه من الزيوف يشهد عليه
بانه لم يخرج الا من قلب اعمى مكفوف قد صار بمرض الغى والجهل
ماووف ولعله يعتذر عما له من العمى والمرض والعرج عما فهمه
طبعه الاعوج من قوله تعالى ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج
حرج ولا على المريض حرج ثم لما رايته ان ما ضبعه لصيادبه

العوام

اهل نحلته من الاشاعرة لكان علمه بانه ينزل المطر في الربيع مثلا
باختياره موثرا في وقوع المطر موجبا له فلا يبقى لله اختيار في وقوع
المطر في الربيع مثلا وذلك محال لم يقل به احد من المسلمين ولنعم
ما قيل شعر علم ازلى علت عصيان كردن نزد عقلا ز غايت
جهل بود واما ما ذكره آخرا تعريضا للعلامة الزمخشري
بانه اين هو والخوض في هذه المباحث ايها ما منه انه اهل لذلك
دونه انما صدر عنه لاغتراره بقوم قد حفوا من حوله والقوا
السمع الى قوله وصدقوه في كل هذيان وهذر وصوبوه في
كل ما ياتي ويذر بملاحظة تقربه لسلطان تلك الايام وايذائه
للمحصلين بالشتم والملام والا فهو بعيد عن اهل التحقيق
بمراحل ولم يخرج عن غمرة التشكيك الحساحل اورد على
حكماء الاسلام ومن خالفه من علماء الاسلام شبها واهية
وشكوكا مموهة لا يخفى على الافاضل الكرام ولا يروج على الناقدين
من ذوي الافهام لم يحصل شيئا من سرائر الحكماء المتالهين ولم ينل
مكنون اصول علم الدين بل اشتغل طول عمره لانتحال اقاويل الناس
وجمعها وتلفيقها وايجازها مرة وبسطها اخرى والتصرف فيها بالعبارات
والتعبيرات من ورقة الى ورقة ومن مسودة الى اخرى طلبا للبقاء الوهمي
والتراس للجاهلين الا ما هو من حور مذموم ومن لم يصدق بما في هذا
الكلام والعتاب والملام فليطالع صحيفة احوال هذا الامام من تاريخ الحكماء
للمحقق الشهرزوري والسلام
تمت في سنة ١١٠٢

من غير ان يظفر من الحكمة بطائل او يرجع في البحث الى حاصل بل لم يذق طعم العلوم ولم يشتم من المعاني صح

والامامية متوافقان في الاصول على زعم اهل السنة فلمعتبر استدلال
احدهما على ذلك الاصل بمنزلة استدلال الاخر به ليزول
تعجبه لكن العجب من هذا الرجل المشكك المغالط المتسمى
بالامام حيث اعترف عند تقرير مسئلة الرؤية من كتابه
الاربعين اربع مرات بعجزه عن تمام الدليل العقلي على جواز
الرؤية حتى اضطر الى ارتكاب عار الفرار عن مذهب شيخه
الاشعري الى مذهب الماتريدي كما نقلناه عنه سابقا ثم
يجي ويتعرض ههنا على اكابر المعتزلة بانه على زعمه لم يجدوا
على امتناع الرؤية دليلا ولا مرشدا وسبيلا ولعله لم يسمع
في الامثال السائرة ان من كان بيته من الزجاجة لا يرمي الناس
بالحجارة ومن كان ثوبه من الكاغذ لا يرش الناس بالماء واما
ما ذكره من انكار الاستدلال بالشاهد على الغائب فهو من
قبيل الشعير يوكل ويذم كما تقدم بيانه على وجه التمم واما
ما ذكره من ان خوض صاحب الكشاف في حديث الجبر خوض فيما
لا يعنيه لان اعتراف ذلك العلامة الجليل بعلم الله تعالى بالجزئيات
لا يستلزم اعترافه بالجبر كما توهمه عن غاية جهله بحقيقة
علمه تعالى وذلك لان العلم تابع المعلوم حكاية عنه ومثال له
غير موثر فيه اذ لو اثر علم الله تعالى باختيار الكافر الكفر مثلا
في وقوعه وكان سببا له كما زعمه هذا الامام المشكك وسائر

اهل

ذلك العلم العلامة فاردت تكميل الكلام وارتق حال المأموم
بحال الامام ليتضح لدى الافهام ان ما بصقوا به من الشتم
والملام يعود الى لحيتهما ويقود الى وهن نحلتهما فاقول قال الرازى
قد خاض صاحب الكشاف ههنا في التعصب للاعتزال وزعم
ان الآية دالة على ان الاسلام هو العدل والتوحيد وكان ذلك
المسكين بعيدا من معرفة هذه الاشياء الا انه فضولي كثير
الخوض فيما لا يعرف وزعم ان الآيات دالة على ان من اجاز الرؤية
وذهب الى الجبر لم يكن على دين الله الذى هو الاسلام والعجب ان
اكابر المعتزلة وعظماءهم افنوا اعمارهم في طلب الدليل على انه لو
كان الله تعالى مرئيا لكان جسما وما وجدوا فيه سوى الرجوع الى
المشاهد من غير جامع عقلي وقاطع وهذا المسكين الذى ما شم
رائحة العلم من اين وجد ذلك واما حديث الجبر فالخوض فيه لذلك
المسكين خوض فيما لا يعنيه لانه لما اعترف بان الله تعالى
عالم بجميع الجزئيات واعترف بان العبد لا يمكنه ان يقلب علم
الله تعالى جهلا فقد اعترف بهذا الجبر ومن اين هو والخوض
في هذه المباحث انتهى واقول فيه نظر اذ على تقدير تسليم ان
اكابر المعتزلة لم يجدوا دليلا قاطعا على امتناع الرؤية على الله تعالى
فقد وجد اكابر الامامية على ذلك ادلة قاطعة كما ذكرنا بعضها
سابقا وبعضها مذكور في كتبهم الكلامية وحيث كان المعتزلة

التوحيد لو كان مستلزما لاثبات خالق سوى الله غير محتاج في
الوجود اليه تعالى اما اذا قلنا بان الخالق على الاطلاق هو الله الواحد
الاحد ووجود سائر الخالقين واقدارهم على تفاوت مراتبها مستندة
اليه تعالى فلا منافاة وكذا نفي الصفات انما يستلزم نفي الافعال اذا
اريد بنفي الصفات وما يقوم مقامها في ترتب آثارها عليه واما اذا
اريد بذلك نفي زيادة الصفات واثبات كونها متحدة مع الذات في
الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم بمعنى حصول نتائج تلك
الصفات وثمراتها من الذات وحدها كما صرحوا به فلا ينافي في
التوحيد بل حقيقة كما لا يخفى لان الذات المقدسة لما كانت في غاية
الكمال والاستغناء لم يحتج في كشف الاشياء عليه الى زيادة علم
ولا في ايجادها الى قيام قدرة ولا في تخصيصها بوقت دون وقت
الى انضمام ارادة وهكذا الكلام في سائر الصفات ولعمري ان ما يلوح
في كلامه من المغالطة ان كان عن اعتقاد منه فالرجل قليل البضاعة
وان قصد بذلك تغليط العوام وتسليط الاوهام فكثير الوقاحة
عصمنا الله واياكم عن امثاله بالنبي وآله [illegible] ثم نبينهما
حال الحلول وانتشر ما سنح لي من مراتب القول وقع نظري في
هذا المقام من تفسير فخر الدين الرازي المشكك الملحد الملقب
بالامام وظهر من كلامه انه الذي تبعه التفتازاني الشافعي
المقلد المتحير في الدين نفسه اللوامة على اساءة الادب بالنسبة الى

ذلك

المصنف الى ما ذكرناه في بعض اشعاره عند تفسير بعض الايات
النافية للرؤية شعر لجماعة سموا هواهم سنة وجماعة حمر — حيث قال
لعمري موكفه قد شبهوه بخلقه وتخوفوا شنع الورى فتستروا
بالبلكفة وبالجملة لو فتحتم باب القول بامثال ما ذكره المولى المذكور من — بالبلكفة
ان التسمية باهل العدل والتوحيد تسمية من قبل انفسهم لا غير
وانهم لو ارتقوا الى السماء فليس لهم الا المعتزلة من الاسماء
فللعدلية ان يقولوا ان تسمية من خالفنا باهل السنه والجماعة — تسمية
من تلقاء انفسهم وانهم لو عضوا الارض بالنواجذ فليس لهم الا اسم
التسنن بالمعنى الذي لا يرضى به الماجد واما تسميتنا بالمعتزلة
فمما لا نتحاشى عنه بل نفتخر به لاشعاره بمفارقة رئيسنا ومقتدانا
واصل عن اصول الحسن البصري الحشوي المرائي الباطل على طريق اعتزال
ابراهيم على نبينا وعليه السلام عن قومه بقوله واعتزلكم وما تدعون
نعم لو كان مدلول ذلك الاسم اعتزالنا عن الحق ورفضنا للصدق
لتوجه انه لا يحق علينا التعزير واما ما ذكره هذا الفاضل من ان
عدلهم يبطل توحيدهم لاستلزامه نسبة الخالقين وتوحيدهم
يبطل عدلهم لاستلزامه نفي الصفات نفي الاذلال فغلطه ظاهر الفساد
لا يذهب على من له ادنى مسكة من الفهم والسداد لظهور ان
كثرة الخلق بالمعنى الذي يكون مشككا في افراده مع ثبوت جوازها
باقتضى قوله سبحانه تبارك الله احسن الخالقين انما يلزم

الدلائل العقلية لم يمكن تصديقها ولا تكذيبها فيتعين
تصديق العقل وتفويض علم النقل الى الله تعالى والاشتغال
بتاويل الظواهر انتهى هذا واما ما ذكره في العلاوة من ان
تسمية المعتزلة باهل التوحيد والعدل تسمية من قبل
انفسهم لا غير فالجواب انه لا مشاحة في اصل وضع الاسما
لما قيل من انها تنزل من السما وانما يتاتى المناقشة في دعوى
موافقتها لمسمياتها في المعنى فكما ان المتسمين باهل السنة
من الاشعرية والماتريدية وسلفهم الحشوية يناقشون في اطلاق
اسم اهل العدل والتوحيد حقيقة على المعتزلة والامامية كذلك
هؤلاء يتنازعون مع المتسمين باهل السنة في استحقاقهم
للتسمية باهل السنة والجماعة بمعنى سنة النبي صلعم وجماعة صحابته
المرضية بل يقولون نحن اهل السنة والجماعة بالمعنى المذكور
حقيقة واما المتسمين بذلك فهم اهل السنة والجماعة بالمعنى
الذي كان منقولا عنهم في اصل وضعه وهو كونهم من اهل سنة
معوية وجماعة يزيد كما صرح به من اهل السير من تزيد
ولا يزال كان هذا المعنى منقولا عنهم في ايام دولة الشجرة الملعونة
الاموية ولما انتهت النوبة الى بني العباس من الدوحة
الهاشمية خافوا منهم واولوا تسميتهم المذكورة بان كونهم من
اهل سنة النبي صلى الله عليه واله وسلم وجماعة الصحابة ولقد اشفه

المصر

العبد اثر في فعله بوجه ما واما بمعنى ان يكون فعل العبد مستندا اليه
باعتبار ما له من القدرة والاختيار فيه بحكم البديهة والى الله
تعالى باعتبار خلقه العبد وايجاده اياه مع ما له من القدرة و
الارادة فهو الجبر المتوسط الذى يقتضيه الراى الصائب واخبر
عنه مولانا الصادق عليه السلام بقوله لا جبر ولا تفويض ولكن
امر بين امرين فتامل ولا يبعد ان يقال ايضا ان تعلق القدرة
والارادة الى الفعل اى جعلهما متعلقا به وصرفهما اليه من العبد
لا من الله تعالى و نمنع ان تعلق الارادة منبعث من مجرد تصور
الملائم واعتقاد النفع الذى يلقيهما الله تعالى فى قلب العبد كما
ذكره العلامة الدوانى فى رسالته المشهورة المعمولة فى خلق
الاعمال ولم لا يجوز ان يكون منبعثا عن ذلك مع امر اعتبارى
امر اعتبارى محض كان منشاه العبد وغيره لا امر اعتبارى
آخر منشاه العبد غير وهلم جرا وانتهى الامور الاعتبارية
مما لا ايجاب بارتكابه فتدبر واذ كان الامر على ما وصفناه فلا
محالة يجب حمل ظواهر الايات التى استدل بها العدلية المعتقدون
بالادلة العقلية ودرين الايات التى تمسك بها الاشاعرة المقتهما
بالادلة العقلية كما فى كتب الاصولية وصرح به الفاضل
الارموى من الشافعية فى بحث تنزيه الله تعالى عن الجهة
والجسمية حيث قال فى لبابه ان الظواهر النقلية اذا عارضت

الموجد للفعل وذلك لان الامر الاعتبارى ايضا منشاه العبد

اتفاقا فمردود بان الاتفاق فيما ذكر مسلم لكن لا يلزم من كون
آلة فعل العبد من الله تعالى ان يكون فعله منه ولو كان كذلك
لكان تفريق الاتصال الحاصل من النجار بواسطة المنشار
فعل الحداد لا النجار وذلك باطل بالضرورة وغاية ما يتخيل من
ذلك اى من كون القدرة والارادة من الله تعالى هو الايجاب
واما الجبر فلا ويدفع الايجاب المتوهم بان كون آلة فعل العبد
التى هى القدرة والارادة من الله مسلم الا ان فعل العبد تابع لداعيه
وارادته فيكون باختياره لانا لا نريد بالاختيار الا هذا القدر اى
كون الفعل مسبوقا بالقصد والارادة فلا يكون ايجابا لان الايجاب
عبارة عن عدم تخلف الفعل عن الفاعل بشرط ان لا يكون له قصد
وداعية وارادة الى صدور الفعل كصدور الحرارة من النار والرطوبة
من الماء وليس فعل العبد كذلك لانه تابع لقصده وداعيه
وبعد ظهور كون فعله تابعا لداعيه ان سموه ايجابا لكون الآلة
من الله تعالى كان منازعة فى التسمية فلا يجديهم نفعا وبوجه
آخر نقول ان كون الفعل واجبا لغيره لا ينافى كونه مختارا فى نفسه
وان لا يكون كحركة الجماد وهو المراد والحاصل ان الله تعالى خلق العبد
مختارا فى افعاله لكن لما اراد ان يفعل باختياره فعل كذا لم يمكنه
ان لا يفعله فالمآل بالاخرة وان كان الى نوع من الجبر الا ان
الجبر بهذا المعنى غير منكر وانما المنكر الجبر بمعنى ان لا يكون لقدرة
العبد

الى المتقين ومن عمل صالحا فلنفسه والذين امنوا وعملوا الصالحات
الى غير ذلك من الايات وصرف هذه الايات عن ظاهرها بعد
تسليم وجود الايات الاخر المعارضة لها انما يصح عند اعتضادها
بالدليل العقلي ومن البين ان اقامة الاشاعرة للدليل العقلي
على اثبات زيادة الصفات ونفي افعال العباد اصعب من خرط
القتاد كما لا يخفى على من تتبع واجاد وما احتج بها العدلية على
المذهب المنصور فهو في السطوع والظهور كالنور على شاهق
الطور حتى ان فخر الدين الرازي مع تصلبه في العصبية
وتحامله على المعتزلة والامامية لما عجز عجز الاماء الهندية
عن اثبات مطلب الاشعرية بالادلة العقلية حاول محاكمة
رافعة لحيلته حافظة لما وجه من هو في حبالته فقال في تفسيره
الكبير ان اثبات الاله يقتضي الجبر وارسال الرسل يستدعي القدر
انتهى وربما رام الاشعري بشهرتيا التخلص عن الجبر المحض و
نسبة القبيح اليه تعالى فسلك طريق الكسب فلم يبلغه الى ما اراد
فانه ان نسبت الى العباد شيئا بطل اصله والا جاء الجبر من
من طريقه المعروف المشهور الى افده ولم يستفد الا سوء
المسافة وما ذكره العلامة الدواني في رسالته بما حاصله
انه يلزم الجبر على تقدير تاثير قدرة العبد ايضا ضرورة
ان قدرة العبد وارادته مقدورتان مخلوقتان لله تعالى فقط

والحاصل ان الكسب ايضا فعل الله تعالى بناء على ما قرر عندهم
من انه لا فاعل في الوجود الا الله فيلزم الجبر المحض والبدع والشنع
باعتبار الحيلة بطل ادخال الاختيار للعبد فيها والاوجه المهدي
او النعم باعتبارها كذا او وجه انه قبلي وباعتبار العوز [illegible]

جاهلا تعالى عنه علوا كبيرا ولم يقل احد من النصارى بذلك
ولا نسبه اليهم احد من المسلمين بل قد صرح فخر الدين الرازي
في تفسيره سورة الفاتحة بعدم اعتقادهم للانتقال حيث
قال انهم زعموا ان اقنوم الكلمة حالة في ناسوت عيسى ومع
ذلك فهي صفة الله تعالى غير زائلة عنه انتهى وعلى تقدير ان
يكون مرادهم بالانتقال المعنى الحقيقي فالظاهر ان يكونوا قائلين
بانتقال الصفة كما قال جماعة من المسلمين بانتقال العرض
ضرورة ان القول بان الحيوة والعلم والوجود من الذوات مستبعد
جدا ولا يبعد ان يقال انهم لما كانوا جاهلين بمسئلة التوحيد
امكن ان يكونوا جاهلين ايضا بعدم انتقال الصفات والاعراض
وايضا القول باستحالة انتقال الصفة قياسا الى صفات
الممكنات من الغائب على الشاهد وهو باطل عند الاشاعرة
كما عرفت واما الثاني فدلالة كثير من ظواهر الآيات عليه
كقوله تعالى ردا على من نسب القبيح اليه تعالى واذا فعلوا فاحشة
قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر
بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون قل امر ربي بالقسط
انتهى وقال الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى
عن الفحشاء والمنكر والبغي وامثال ذلك كثيرة وقال تعالى
للاشعار بخالقية عباده لبعض الافعال تبارك الله احسن
الخالقين

الاخر من هذا الكتاب والحاصل ان ظاهر كثير من الايات قد دل على التوحيد بالمعنى الذى استبد باثباته المعتزله والاماميه وهو كون صفاته تعالى عين ذاته بحيث اذا حقق يرجع الى نفى الصفات واثبات نتايجها وثمراتها للذات وعلى العدل بالمعنى الذى تفردا باثباته ايضا وهو كونه تعالى غير فاعل للقبيح ولا مخل بالواجب ويتفرع عليه خلق الافعال وجزاء الاعمال اما الاول فلانه تعالى كفر النصارى فى قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة و تكفيره اياهم ليس باثباتهم ذواتا ثلثة قائمة بانفسها لانهم لا يقولون به بل لانهم اثبتوا ذاتا موصوفة بصفات ثلثة فمن اثبت ذاتا موصوفة بثمان كان كفره اعظم واغلظ بثلث مرات والقول بانه تعالى انما كفر النصارى لانهم اثبتوا صفات هى بالحقيقة ذوات لانهم جوزوا انتقال اقنوم العلم من ذات الله تعالى الى بدن عيسى عليه السلام والمنتقل الى ذات يكون قائما بنفسه مع كونه غير مفيد لما هو المدعى من اثبات كون الاقانيم الثلثه ذوات وانما يفيد كون الاقنوم ... ذاتا ... بانه يجوز ان يكون مرادهم من الانتقال المعنى الذى يراد فى قول النبى ص العلماء ورثة الانبياء وقولنا علم الولاية قد انتقل من المرتضى الى الحسن عليهما السلام ولو كان مرادهم بالانتقال المعنى الحقيقى يلزم ان يكونوا معتقدين لان الله تعالى بعد انتقال العلم منه صار

عدلهم لاستلزامه نفي الصفات نفي الافعال على ما بيّن في موضعه
ولعمري ان ما يلوح في كلامه من دلالة الاية على ان دين الاسلام
وهو التوحيد والعدل هو طريقه الاعتزال المنافية لطريقة اهل
الحق ان كان عن اعتقاد منه فالرجل قليل البضاعة وان قصد
بذلك تغليط العوام وتسليط الاوهام فكثيرة الوقاحة عصمنا الله
واياكم عن امثاله بالنبي واله انتهى كلامه واقول لا يخفى ان
التكرار الذي اتى به المصنف من باب هو المسك ما كررته
يتضوع ومقصوده منه على ما مر تقريره ان المسمين
المتسمين باهل السنة والجماعة ليسوا من اهل العدل و
التوحيد حقيقة وانما اهل ذلك من عداهم من المعتزلة ومن
وافقهم من الشيعة الامامية كما ظهر سابقا ويتبين لاحقا
واما قوله ولم يبين الايات ودلالة القرآت الا على هذا ففيه
ان المصنف لم يرد دلالة الآيات والقرآت المذكورة ههنا الا
على مجرد حصر دين الاسلام في اعتقاد العدل والتوحيد وانما
اشتغل ببيان ان المعتقدين لحقيقة ذلك هم المعتزلة ونظائرهم
دون من عداهم من المتسمين واشباههم من المتسمين
باهل السنة القائلين بزيادة الصفات ورؤيته تعالى بحاسة
البصر ونسبة الشرور والقبايح والظلم والمعاصي اليه تعالى
فقد اعتمد فيه على ظهوره مما حققه عند تفسير الايات
الاخر

في قول الشاعر شعر لقد اسمعت لو ناديت حيا ولكن
لا حيوة لمن تنادي ونار لو نفخت بها اضاءت ولكن
انت تنفخ في رماد انتهى وهذا ايضا شاهد الخ قال المولى التفتازاني
لان النقل واقع على ان الدين عند الله الاسلام والحكم بالتوحيد
والعدل وغيرهما موكد لذلك فيكون دين الاسلام هو العدل
والتوحيد فيصلح هذا تاكيدا لذلك ولا ادري ما قصد المصنف
من تكرير هذا الكلام فان احدا من اهل الاسلام لم ينازع
في ان التوحيد والعدل اساس الاسلام لكن بمعنى ان الاله
واحد لا شريك له في الالوهية وانه عدل في افعاله لا ظلم منه
اصلا ولم يدل الآيات والقرائن الا على هذا فاين هذا من
التوحيد بمعنى نفي الصفات القديمة والعدل بمعنى وجوب ثواب
المطيع وعقاب العاصي وتفويض افعال العباد الى قدرتهم
وارادتهم والشرور والقبايح الى الشياطين واثبات ما لا
يحصى من الخالقين حتى زعمت المجوس انهم بين بين اذ لم
يثبتوا الا اثنين واي فائدة لهم في تسمية طريقهم وطريقة
الاسلام بالعدل والتوحيد بحسب اشتراك اللفظ على ان
هذه تسمية من قبل انفسهم لا غير وانهم لو ارتقوا الى الاسما
فليس لهم الا المعتزلة من الاسماء واذا تحققت فعدلهم
يبطل توحيدهم لاستلزامه كثرة الخالقين وتوحيدهم يبطل

المشرائد طلب المرضاته وتعظيم المرسله وتكريم من عصاه والتدبيه
مخالفة لامره واهانة لرسله قبيح بالضرورة ويورث كذب
ما ورد من الوعد والوعيد ولو جوز ذلك لارتفع الوثوق و
الاعتماد عن الشريعة بالكلية وقد وافقنا الماتريدية في ذلك
حيث ردوا على الاشعري في مسئلة العفو بان احتجاجه على
جواز عفو الله تعالى عن الكفر عقلا وتخليد المومنين في النار
والكافرين في الجنة عقلا بانه تصرف في ملكه فلا يكون ظلما اذ
الظلم هو التصرف في ملك الغير مردود بان الحكمة يقتضي التفرقة
بين المسيئ والمحسن ولهذا استبعد الله تعالى التسوية بينهما
بقوله ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في
الارض ام نجعل المتقين كالفجار افنجعل المسلمين كالمجرمين ما
لكم كيف تحكمون ولان تخليد الاولياء في النار وتخليد الاعداء في الجنة
ظلم اذ الظلم هو وضع الشيئ في غير محله وقوله ليس بظلم لان
الظلم هو التصرف في ملك غيره قلنا لا نم ذلك تسلمناه ولكن التصرف
في ملكه انما لم يكن ظلما اذا كان على وجه الحكمة فاما اذا لم يكن على
وجه الحكمة يكون سفها وظلما ولا يوصف الله تعالى بالقدرة على
الظلم والسفه والكذب لانها محال على الله تعالى وهذا واضح بين
لا يرتاب فيه من استحق الخطاب ولكن جعل الله على قلوبهم
اكنة من فهم الصواب وفي اذانهم وقرا من استماع الخطاب فمثلهم

بقة اندلس و يحملون ما ورد من الكتاب والسنة مما يحتمل
ذلك على ظاهره كما اعتقدت الظاهرية من الظواهر ان له تعالى
يدا ووجها الى غير ذلك ويتخذون ذلك وامثاله دينا قاتلهم الله
فقد اتخذوا دينهم لعبا ولهوا واضلوا كثيرا وضلوا عن سواء
السبيل وقد غشيت غشاوة التعصب قلوبهم واعينهم واذانهم
فلهم قلوب لا يعقلون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم آذان
لا يسمعون بها ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم
غشاوة ولهم عذاب اليم وان اردت زيادة الاستقصاء في تحقيق
مسئلة الرؤية فعليك بتعليقاتنا على تفسير القاضي فانك لو رايتها
لو رايتها لرايت نعيما وملكا كبيرا هذا واما ما اجاب به عن دليل
عدله تعالى من منع كون تصرف المالك على الاطلاق في ملكه جورا
وظلما فهو ايضا مكابرة صريحة وان وافقه فيه بمجرد التقليد
العلامة الدواني في بحث القضاء والقدر من رسالته الجديدة
في اثبات الواجب تعالى حيث قال ليس للعبد على الله تعالى حق حتى
يتوهم في حقه الظلم بل هو الحاكم المطلق الفعال لما يريد انتهى وجه
كون ذلك مكابرة صريحة ظاهر لان العقل السليم حاكم بان
للحاكم ان يتصرف في ملكه وعبيده ابتداء كيفما شاء واما بعد
امرهم بارتكاب مشقة التكليفات واجتناب لذات المعاصي
وارسال الرسل والوعد والوعيد فتعذيب من اطاعه وتحمل

قال السيد السند الشريف المرتضى قدس سره انا ما نأبى القول بان الثواب تفضل بمعنى ان الله تعالى تفضل بسببه الذي هو التكليف ولهذا نقول [illegible]

عفى عنهم باتخاذهم العجل شريكا له ولم يعف عنهم ظلم طلب الرؤية
فاهلكهم بالصاعقة لان اتخاذ العجل الها جهل بغير الله واستحقاقه
وطلب الرؤية جهل بالله لانه صفة يقتضي الجسمية والجهة وهو
متعال عن صفات الاجسام نعم الرؤية بمعنى الكشف التام مما
نقول به وذهب اليه من اراد جعل المناقشة لفظية من متاخري
اهل السنة والمنقول عن امير المؤمنين وسيد الوصيين وتواتر هو
عن جمع كثير من المرتاضين واليه الاشارة بقوله عليه السلام
حين سئل عن رؤية ربه فقال لا اعبد ربا لم اره فقيل له وكيف
تراه فقال عليه السلام لا تدركه العيون بمشاهدة الاعيان ولكن
يدركه العقول بحقايق الايمان والحاصل ان هذا المطلب اشد ظهورا
لاولى البصائر من الشمس لاولى الابصار وكيف يتصور مؤمن
عاقل ان الله سبحانه مع كونه لا يحوم حول حمى كبريائه اقدام اعالي
العقول والافهام ولا ينال شامخ مجده وعلائه ابصار البصائر
والاوهام يرى بحاسة البصر التي يعجز عن ادراك كثير من
المخلوقات والممكنات الكاينات في الجهات والاقطار بل هو سبحانه
كما وصف نفسه لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وكلامه
وكلامه تعالى وكلام رسوله والائمة الاطهار مشحون بنفي الرؤية
والانكار على معتقديها اشد الانكار لكن العمى الصم الذين لا
يعقلون يجوزون خلافه بل يصرحون بتجويز رؤية اعمى الصين

بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال الاصل في الشيء
سيما فيما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يرد عنه الضرورة او
البرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن في مقام
النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج هذا كلامه وقال
تلميذه المدعو بالخيالي في بحث المعاد من حاشية شرحه على
العقائد ان النقل الوارد في الممتنعات العقلية يجب تاويله لتقدم
العقل على النقل فان قوله الرحمن على العرش استوى لدلالته على
الجلوس المحال على الله تعالى يجب تاويله بالاستيلاء ونحوه انتهى ولا
ريب في ان كلامي الاستاد والتلميذ صريحان في ابطال ما ذهب اليه
اما ما الفريقين باعتراف علمائهم وعظمائهم وكفى به فضيحة
فانه كيف يخفى عليهم هذا الامر الظاهر الذي يعرفه حامل عوامل
عبد القاهر مع جلالة شانهما ومناعة مكانهما عندهم فيكون
عقيدتهم بلا دليل بمحض تقليد الظواهر كما هو شان المشبهة
واشباههم واما ثانيا فلانه اذ كان اثباته بالدليل العقلي متعذرا
كان اثباته بالدليل النقلي متعذرا ومستحيلا ايضا لان الموقوف
على المحال محال وكفاك تبصرة في هذا الباب ما قاله بعض الفضلاء
من ان الله تعالى عظم امر الرؤية اكثر مما عظم عبادة العجل
لان الله تعالى قال ثم اتخذتم العجل من بعده وانتم ظالمون
ثم عفونا عنكم وقال قالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم

عليه عدة من الايرادات الواردة حيث قال في كتاب الاربعين علم
ان الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسئلة هذا الذي اوردناه
واوردنا هذه الاسولة عليه واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها اذا
عرفت هذا فنقول مذهبنا في هذه المسئلة ما اختاره ابو منصور
الماتريدي وهو انا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدلائل العقلية
بل نتمسك في المسئلة بظواهر القران والاحاديث فان اراد الخصم
تاويل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية اعترضنا
على دلائلهم ومنعناهم عن تاويل الظواهر وقال السيد قدس سره
الشريف في شرح المواقف بعد ترويج الدليل العقلي بما امكنه فالاولى
ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر
فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك
بالظواهر النقلية هذا كلامه واقول لا يخفى على من يستحق الخطاب ان
فرار هذين الامامين العظيمين عن مسلك الاشعري الى
طريقة الماتريدي فرار من المطر الى الميزاب اما اولا فلانه لا احتياج
لاثبات صحة رؤية الله تعالى وامكانه الذاتي بالبرهان العقلي و
الا وجب التاويل كما في سائر آيات التجسيم ويشير الى هذا
ما ذكره هذا المولى الفاضل في شرح العقائد حيث قال ولم يقتصر
الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها
سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى

بيان

فاذن وجود انه
نع علم العبد زائد
واذا حصلت العلم
حصل الحكم الاعاله
موجب القول
بعجز وغيرهما
ما حصل الكلام من
هذا الدليل انتهى
كلام الامام نقلا
عنه من هذا المقام

وهو اثبات زيادة الصفات على هذا القياس فقالوا ان العاقل يعلم ان
قولنا هذا عالم وليس له علم مثل قولنا هذا اسود وليس له سواد و
قالوا ثبوت المشتق يدل على ثبوت ماخذ الاشتقاق ومن امارات
ايرادهم لهذا المنع مكابرة وعنادا ان هذا المولى الفاضل قرر ذلك في
شرحه للعقائد النسفيه ثم انكره ههنا تعصبا على المعتزلة
والامامية ومن جملة امارات ذلك ايضا ان كثيرا من عظماء
متاخريهم كالشهرستاني والغزالي والرازي والقاضي الارموي
وغيرهم خلعوا ربقة تقليد الاسلاف عن اعناقهم وتبرؤا عن اتفاقهم
فجعلوا المناقشة في هذه المسئلة ومسئلة زيادة الصفات
والرؤية والافعال وغيرها لفظيا واعتذروا بان محل النزاع لم
يكن على السلف جليا والحمد لله على ظهور الاتفاق ونساله رفع
ما اضمر من النفاق فانه من اعظم المفاسد المشيدة للنطاق
القائمة باهلها على ساق على ان حجة الاسلام الغزالي قد ادعى
في بعض تصانيفه انه لا يعرف الغائب تعالى الا بالشاهد وطول
امثلة هذا الباب بما يفضي ذكره الى الاطناب واذ قد ظهر لك اتمام
ما نقله هذا الفاضل من ادلة المعتزلة في هذا المقام فلنرجع الى
تحقيق حال دليل الاشاعرة فاقول المعروف انهم قد افنوا اعمارهم
في طلب الدليل العقلي على جواز الرؤية وجدوا الا دليلا واحدا وقد
كفانا مؤنة الكلام عليه امامهم فخر الدين الرازي فانه قد اورد

الرؤية

فالله تعالى ليس بمرئي اما الصغرى فلان المقابلة مستلزمة للجسمية والجهة والمكان باتفاق المتكلمين النافين للمجردات ورؤيتها واما الكبرى فبديهية بل هي من الاوليات المستغنية عن التنبيه ايضا ومع ذلك نوضحها بان بديهة العقل شاهدة بان الشيء ما لم يكن مقابلا لنا كالجبال التي وراء ظهورنا مع عظمها لا يمكن ان يرى بعين الراس فان المرئي بها لا بد ان يكون مقابلا اما حقيقة كجسم مواجه او حكما كصورتنا المرئية بالمرآة فانا اذا نظرنا الى صقيل صيقلي كالمرآة نرى صورتنا ونتوهم انها مرتسمة غائبة فيه كما فصل في موضعه وبالجملة من انصف من نفسه ولم يتبع وجدانه علم ان الرؤية بدون المقابلة محال وان الغائب عن حواس الناظر لو صار حاضرا كان حكمه حكم الحاضر وعلم ايضا ان قول الاشاعرة بجواز الرؤية البصرية فيه تعالى كقولهم بجواز رؤية اعمى الصين بقة اندلس كلام رواه واقع من محض التعنت والعناد كما هو دابهم في اكثر المواد وقد ظهر بما قررناه ان الحكم الدليل المذكور ليس من قبيل قياس الغائب على الشاهد كما توهم بل مفاده استحالة الرؤية في شان الغائب تعالى بديهة مع ان منع حجية قياس الغائب على الشاهد مكابرة غير مسموعة نشاءت عن محض العصبية والعناد وارادة الفتح في دين رب العباد كيف والاشاعرة والماتريدية باسرهم بنوا اعظم مقاصدهم الذي هو نفي الفواعل مع باقي الفرق الاسلامية

كونه جسما او عرضا في حيز وجهة اذ المرئي لا يكون الا كذلك او
ذهب الى الجبر اي الحمل على الافعال بالكره كالقائلين بانه يامر عباده
وينهى ويثيب ويعاقب مع ان افعالهم بمحض قدرته ومشيته من
غير تاثيرهم وهذا ظلم محض ليس على دين الاسلام يكون التشبيه
وما يؤدي اليه مخلا بالتوحيد والجبر مخلا بالعدل اما الثاني
فظاهر واما الاول فلان ما يكون في حيز وجهة لا يصلح الها لما
تقرر في موضعه والتوحيد هو الاعتراف بالله مع نفي اله سواه
وقيل لانه يكون مركبا فان كان شيء من اجزائه ممكنا كان
الواجب ممكنا وان لم يكن كان الواجب متعددا والجواب انا لا نم
ان جواز الرؤية مطلقا يقتضي المقابلة والجهة وانما ذلك في الشاهد
ولا نم ان تصرف المسالك على الاطلاق يكون جورا وظلما وانما ذلك
في العباد وهذا بين جلي على صبيان الكتاب لكن الاعمى لا يهتدي
الى الطريق الصواب انتهى واقول لناصر جار الله ان يقول ان
جوابه عن دليل امتناع الرؤية كما ترى مما تضحك منه الثكلى
ويتلهى به الصبيان وذلك لان المعتزلة والامامية بنوا دليلهم
المذكور على دعوى الضرورة في استدعاء الرؤية للمقابلة والجهة
فان حاول المستدل الجم على ما صرح به الشيخ ابن المطهر الحلي في
كتاب نهاية المرام وغيره بطريق الشكل الثاني هكذا الله تعالى
ليس بمقابل مطلقا وكل مرئي مقابل حقيقة او حكما بالضرورة

شاهد على ان دين الاسلام هو العدل والتوحيد فترى القرآت
كلها متعاضدة ذلك انتهى كلامه قوله وهم علماء العدل
والتوحيد قال المولى الفاضل التفتازاني ان اراد المعترفين بذلك
المحتجين عليه على ما فسر به شهادتهم فجميع علماء الاسلام
سيما اهل السنة علماء العدل والتوحيد بل كثير من العوام العالمين
بذلك بادلة اجمالية وان اراد علماء المعتزلة لما سموا به انفسهم
فباطل بل كفر لان اولي العلم الشاهدين بذلك هم الانبياء والاولياء
والعلماء وكل من يعترف به ويعرفه بالدليل من الامم السالفة فكيف
يصح الحصر على حبالة المعتزلة انتهى واقول لناصر جار الله ان يقول
انه اراد المعترفين بما هو حقيقة العدل والتوحيد المحتجين
عليه بالحجج الساطعة والبراهين القاطعة ردا على الجبرية من
الاشاعرة والمشبهة ومن شابههم من القائلين بتعدد القدما
من الصفات المتسمين باهل السنة والجماعة بانهم والعوام المقلدين
لهم ليسوا معترفين بما هو حقيقة التوحيد والعدل وانه لا يحصل
ايديهم فيما اصلوه الى الحجج الساطعة والبراهين القاطعة كما
سيتضح ذلك عن قريب قوله وفيه ان من ذهب الخ قال التفتازاني
اي في قوله ان الدين عند الله الاسلام بالمعنى الذي ذكره دلالة
على ان من ذهب الى التشبيه كالمجسمة وعلى العرشية او الى ما
يفضي الى التشبيه كالقائلين بجواز رؤيته فان ذلك يفضي الى
كونه

على صح

[illegible]

وللتوحيد

الاول سقراط حبيبنا واذا اختلفا فالحق احق بالاتباع والله يحق الحق بكلماته ويبطل الباطل ببينات اياته انه المستعان وعليه التكلان

قال جار الله عند تفسيره للآية الكريمة التي افتتحنا بها هذه الرسالة فان قلت ما المراد باولي العلم الذين عظمهم هذا التعظيم حيث جمعهم معه ومع الملائكة في الشهادة على وحدانيته وعدله قلت هم الذين يثبتون وحدانيته وعدله بالحجج الساطعة والبراهين القاطعة وهم علماء العدل والتوحيد وقرئ انه بالفتح وان الدين بالكسر على ان الفعل واقع على انه بمعنى شهد الله على انه او بانه وقوله ان الدين عند الله الاسلام جملة مستانفة مؤكدة للجملة الاولى فان قلت ما فائدة هذا التوكيد قلت فائدته ان قوله لا اله الا هو توحيد وقوله قائما بالقسط تعديل فاذا اردفه قوله ان الدين عند الله الاسلام فقد آذن ان الاسلام هو العدل والتوحيد وهو الدين عند الله وما عداه فليس عنده في شيء من الدين وفيه ان من ذهب الى تشبيه او ما يؤدي اليه كاجازة الرؤية او ذهب الى الجبر الذي هو محض الجور لم يكن على دين الله الذي هو الاسلام وهذا بين جلي كما ترى وقرئ مفتوحين على ان الثاني بدل من الاول كأنه قيل شهد الله ان الدين عند الله الاسلام والبدل هو المبدل منه في المعنى فكان بيانا صريحا لان دين الله هو التوحيد والعدل وقرئ الاول بالكسر والثاني بالفتح على ان الفعل واقع عليه وما بينهما اعتراض مؤكد وهذا ايضا

التشبيه والرؤية المستلزمين للامكان والتركيب شافيان التوحيد في الجبر المنافي للعدل وهذا ظاهر

بسم الله الرحمن الرحيم واعوذ به من الباطل

شهد الله انه لا إله إلا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم ان الدين عند الله الاسلام وما اختلف الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ومن يكفر بايات الله فان الله سريع الحساب اما بعد فهذا فصل خطاب اوتيناه وذكر مبارك انزلناه لنصرة جار الله ردا على فارس مضمار المعانى المولى الفاضل التفتازانى فانه قد طال فى حاشيته لسان المراء والجدال بما لا يؤدى الى طائل من المقال وعدل فى تشنيع امام اهل الاعتزال عن حد الاقتصاد والاعتدال ولم يقتصر على ذلك بمجرد الاشارة والايماء بل قد طوى الكشح عن الحياء ونهى النفس عن الوقاء فنسبه تارة الى قلة الغباوة والذكاء واخرى الى كثرة الوقاحة وفقد الحياء وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون واترقب من كل ذكى وسم فطرته بالسلامة وجبل جبلته على الاستقامة ان ينظر فيه نظر من يكون غرضه ابانة الحق واعانة الصدق لا العصبية والعناد واللدد والاستبداد غير ملتفت الى الاغراض الفاسدة الدنية والاعراض الكاسدة الدنيوية فان الى الله الرجعى وهو احق ان يخشى وقد قال المولى

المراء والجدال

الاول

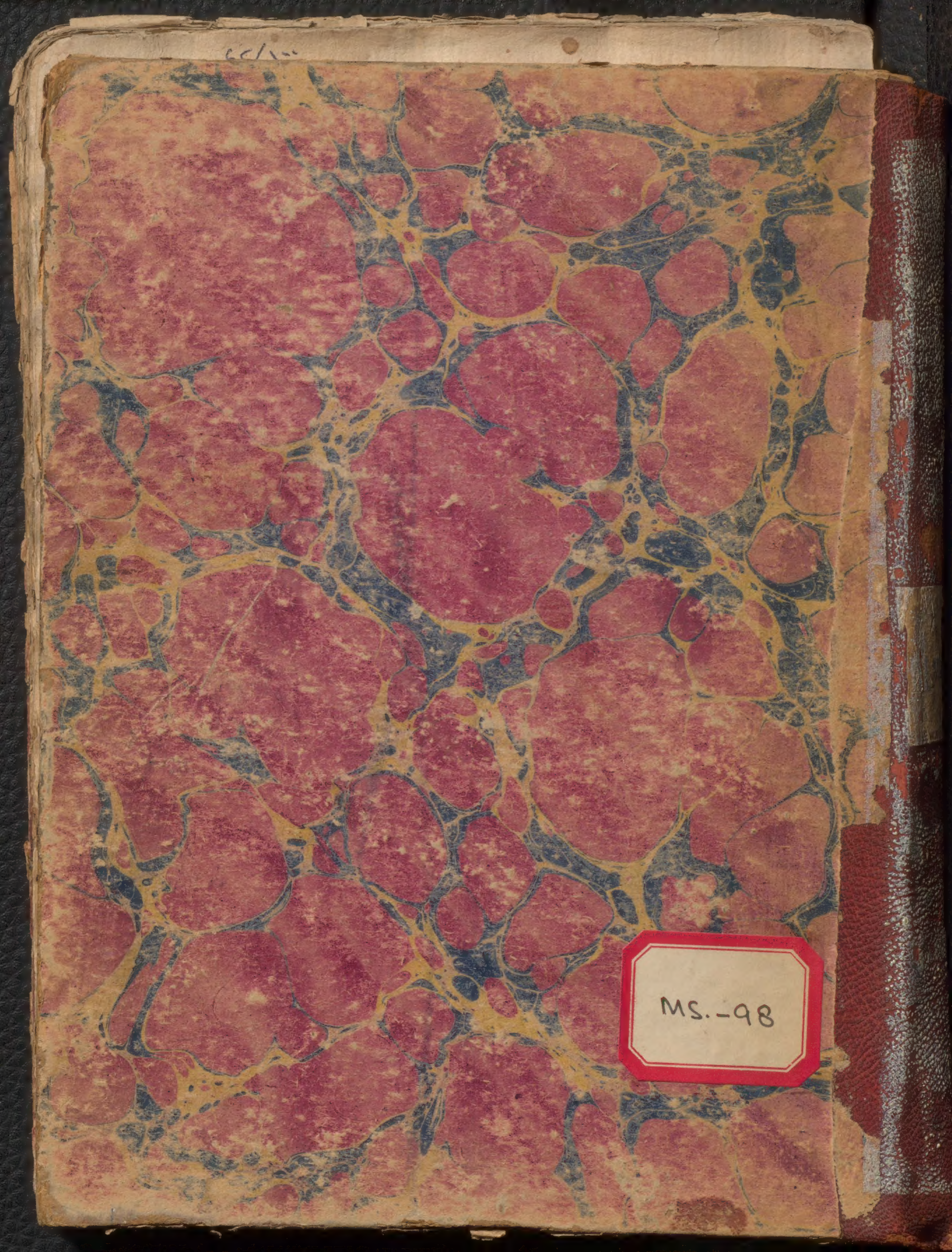
٦٢/١٠٠

انس الوحيد في تفسير آية العدل والتوحيد

مع رسالة اخرى في شرح آية

اعلم ان اصول العدل والتوحيد ماخوذة من كلام مولانا
امير المؤمنين صلوات الله عليه وخطبه فانها تتضمن من
ذلك ما لا زيادة عليه ولا غاية وراءه ومن تامل المأثور
في ذلك من كلامه صلوات الله عليه علم ان جميع ما اسهب المتكلمون
من بعد في تصنيفه وجمعه انما هو تفصيل لتلك الجملة
وشرح لتلك الاصول وروى عن الائمة من اولاده عليهم
السلام من ذلك ما لا يكاد يحاط به كثرة ومن احب الوقوف
عليه وطلبه من مظانه اصاب منه الكثير العزيز الذي
فيه شفاء للصدور السقيمة ونتاج للعقول العقيمة
وقد ذكر السيد السند الشريف المرتضى علم الهدى
قدس سره جملة من ذلك في كتابه الموسوم
بالغرر والدرر ثم قال وهذا باب ان اوغلنا فيه
[illegible] الى [illegible] البحر [illegible] الى ما [illegible]
قوله وهذا الباب [illegible] الى الغرر والحصاة انتهى ما
كان كاضافة القطرة واومأنا اليه ايماء وحللوهم
اشرنا اليه اشارة على ان الامامية ومن يحث عن يد
افاده وفيه تنبيه حقايق العدلية التوحيد
انما احتسوا رحيق حقايق المتفلسف الزنديق
سياق التحقيق لا عن اوانى الحريق حقيق والله
كى توهمه من هو بدوام المحق
ولى التوفيق ١٢

MS. —98
INSTITUTE
OF
ISLAMIC
STUDIES
★
McGILL
UNIVERSITY


MS.-98